இந்திய சிந்தனை மரபில் குறள்



ஜெயமோகன்

உள்ளே...

(1) சமூகப்பரிணாமமும் நீதிநூல்களும்

வியாச மகாபாரதத்தைக் கூர்ந்து வாசிக்கும் வாசகனுக்கு உண்மையில் அது சாதியைப்பற்றி என்னதான் சொல்கிறது என்ற குழப்பம் எழாமலிருக்காது. மகாபாரதக்கதையே பிரம்மாண்டமான குலக்கலப்பின் வரலாறு என்றால் அது மிகையல்ல. அதன் கதைசொல்லியும் குருவம்சபிதாமகருமான மகாவியாசன் கிருஷ்ண துவைபாயனனே குலக்கலப்பில் பிறந்தவர்தான். பராசர முனிவருக்கு காளி என்ற மீனவப்பெண்ணில் பிறந்தவர் அவர். காளி என்றால் கறுப்பி என்று பொருள். கிருஷ்ணன் என்றாலும் கருப்பன்தான். மாறாகவும் நிகழலாம். மதங்க ரிஷி பிராமணப்பெண்ணுக்கு ஒரு சவரக்காரர் உறவில் பிறந்தவர்.

மகாபாரதம் சாந்திபர்வத்தில் நான்குவர்ணங்களையும் ஒருவனின் செயல்களை மட்டுமே வைத்து வரையறுக்கவேண்டும் என்ற குரலை நாம் மீண்டும் மீண்டும் காணலாம். பிறப்பால் எந்த மனிதனையும் சாதியடையாளம் செய்யக்கூடாது என்று பல இடங்களில் கூறப்பட்டுள்ளது. 'பிராமணனின் குணமில்லாதவன் பிராமணன் அல்ல. க்ஷத்திரியனின் குணமில்லாதவன் க்ஷத்ரியனல்ல' [மகாபாரதம் சாந்திபர்வம் 189/8] பிராமணனின் மகனாகப்பிறந்த ஒருவன் தன் இயல்பாலும் சூழலாலும் பிராமணனாக வாழமுடியவில்லை என்றால் அவன் க்ஷத்ரிய குலத்தவனாகி அச்செயலைச்செய்யலாம். அல்லது வைசியகுலத்தவனாகி அச்செயல்களைச் செய்யலாம்' என்கிறது மகாபாரதம்.

மகாபாரதத்தில் போரிடும் பிராமனர்களை நாம் காண்கிறோம். அரசியல்த்தொழில் செய்பவர்களை நாம் காண்கிறோம். மகாபாரதத்தின் ஒருபகுதியாக விளங்கும் கீதையில் அர்ஜுனன் அர்ஜுனவிஷாத யோகத்தில் 'குலக்கலப்பு ஏற்பட்டால் தர்மம் அழியும்' என்கிறான். ஆனால் அவனே குலக்கலப்பால் பிறந்தவன். அவனுக்கு விளக்கமளிக்கும் கிருஷ்ணன் 'நான்குவர்ணங்களும் இயல்புகள் செயல்கள் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் படைக்கப்பட்டவை' என்று சொல்கிறான். கீதையின் வேதாந்தப்பகுதி மகாபாரதத்தைவிட பழமையானது என்பது என் எண்ணம். அர்ஜுனன் வரும் முதல்பகுதி மகாபாரதகாலத்துக்கு நெடுங்காலம் கழித்து உருவானது.

க்ஷத்ரியனாகிய விஸ்வாமித்திரன் பிரம்மரிஷியாக ஆனார். ஒட்டுமொத்தமாக சாதிமாறும் நிகழ்ச்சிகளைக்கூட புராணங்களில் நாம் காணலாம். க்ஷத்ரிய மன்னராகிய ரிஷபதேவரின் நூறு மகன்களில் 81 பேர் பிராமணர்களாக ஆனார்கள் என்று விஷ்ணுபாகவதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. க்ஷத்ரியனாகிய பிரஷாக்னன் சூத்திரனாக ஆனான் என்றும் இன்னும் பலவிதமான வருண,சாதி மாற்றங்களையும் நாம் விஷ்ணுபாகவதத்தில் காணலாம்.

சூத்திரர்கள் வேதம் ஓதலாமென பண்டைய நெறிகள் சொல்லின. மீமாம்சா சூத்திரத்தில் பாதராயணர் அனைவருக்கும் வேதம் ஓதும் உரிமை உண்டு என்று சொல்கிறார். அதை சபரர் இன்னும் விரிவாக நிறுவுகிறார். வேள்வியில் அவி அர்ப்பிப்பவன் பிராமணன் என்றால் அவனை ‘ஏஹி’ என்றும், க்ஷத்ரியன் என்றால் அவனை ‘அகோஹி’ என்றும், வைஸியன் என்றால் அவனை ‘ஆத்ரவ’ என்றும், சூத்திரன் என்றால் அவனை ‘ஆதாவ’ என்றும் அழைக்கவேண்டுமென்று சதபதப் பிராமணம் சொல்கிறது. ‘பஞ்ச ஜனா மம ஹோத்ரம் ஜுஷத்வ’ என்று ரிக்வேதமே சொல்கிறது. ஐந்துவகை மக்களும் வேள்வி அர்ப்பிக்கவேண்டும் என்று அச்சொற்களுக்குப் பொருள். பெண்களுக்கும் அவ்வுரிமை இருந்தது.

இந்து சிந்தனை மரபில் சுருதிகள் ஸ்மிருதிகள் என மூல நூல்களை இரண்டுவகையாகப் பிரிப்பதுண்டு என நாம் அறிவோம். சுருதிகள் அடிப்படையான பிரபஞ்ச தரிசனங்களை முன்வைக்கும் நூல்கள். ஸ்மிருதிகள் என்பவை வாழ்க்கைநெறிகளை அறிவுறுத்துபவையும் சமூகச்சட்டங்களை வகுத்துரைப்பவையும் ஆகும். வேதங்கள் உபநிடதங்கள் பிரம்மசூத்ரம் போன்றவை சுருதிகள். பற்பல ஸ்மிருதிகள் இந்திய மரபில் இருந்துள்ளன. மனுஸ்மிருதியின் பெயர் நாம் அனைவரும் அறிந்தது. மனுஸ்மிருதிக்குப் முன்னரே நாரத ஸ்மிருதி, யாக்ஞ வால்கிய ஸ்மிருதி, யமஸ்மிருதி போன்ற பல நூல்கள் இருந்துள்ளன. பராசர ஸ்மிருதி முதலிய சிலநூல்கள் உண்மையில் மனுஸ்மிருதிக்குப் பின்னர் வந்தவை என்று ஆய்வாளர் சொல்வதுண்டு.

இந்துமரபின் கொள்கையின்படி சுருதிகள் முழுமுதன்மையான விஷயங்களை முன்வைப்பவை. ஆகவே அவை காலச்சார்பு கொண்டவை அல்ல. ஆனால் ஸ்மிருதிகள் காலச்சார்பு கொண்டவை. விவாதத்துக்கு உரியவை. ஸ்மிருதிகள் சுருதிகளின் ஞானதரிசனங்களை நடைமுறைப்படுத்தும் நோக்கம் கொண்டிருக்கவேண்டும் என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. பல நூல்களில் மகாபாரதம், ராமாயணம் என்னும் இரு இதிகாசங்களையும் ஸ்மிருதிகளாக, அதாவது நெறிநூல்களாக, எடுத்துக்கொள்ளலாம்

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அப்படியானால் மகாபாரதம் முன்வைக்கும் குலக்கலப்பின் முன்னுதாரணம் என்பது ஒரு நெறியே.

ஆனால் மிக விரைவிலேயே அந்த குலக்கலப்பின் சாத்தியங்களை நெறிநூல்கள் நிராகரிப்பதை நாம் காணமுடிகிறது. 'பிராமணன் தீயவனானாலும் வழிபாட்டுக்குரியவன். சூத்திரன் முனிவனாக இருந்தாலும் மதிக்கப்பட வேண்டியவனல்ல' என்று பராசர ஸ்மிருதி வகுக்கிறது.[பராசர ஸ்மிருதி 8/33] தாழ்ந்த குலத்துக்குரிய செயல்களைச் செய்தாலும் பிராமணன் பிராமணனே என்கிறது மனுஸ்மிருதி. பிராமணனின் அதிகாரம் மன்னனின் அதிகாரத்தைவிட மேலானது, அவனே தன்னிடம் தவறு செய்தவர்களை தண்டிக்கலாம் என்று வகுக்கிறது. [மனுஸ்மிருதி X/32] வேதம் ஓதுவது மட்டுமல்ல காதால் கேட்பதுகூட சூத்திரனுக்கு விலக்கப்படுகிறது மனுவால். அதாவது இவ்விரு ஸ்மிருதிகளின் படி பழங்காலத்தின் ரிஷிகளும் மகாபாரத பிதாமகர்களும் தண்டிக்கப்படவேண்டியவர்கள்!

இந்த மாற்றம் எப்படி நடந்தது? எந்த ஒரு சமூக மாற்றமும் எளிதாக நடந்துவிடாது என்று நாம் இன்று அறிவோம். சீரான ஒரு பரிணாம மாற்றம் அதற்கு தேவையாகிறது. ஒரு பரிணாம காலகட்டமும் அதற்குத் தேவையாகிறது. ஒரு நீண்ட உரையாடல் மூலமே இந்த மாற்றம் நிகழ்ந்திருக்க முடியும். வேதகாலத்தில் இருந்து மனுஸ்மிருதியின் காலம்வரையிலான சமூகநீதியைப்பற்றிய மொத்தக் கருத்துக்களையும் தொகுத்து அவற்றில் இருந்துதான் நாம் அந்த விவாதச்சூழலை இன்று உருவாக்கி பார்க்க முடியும்.

எந்த ஒரு சமூகத்திலும் நீதி ஓர் உரையாடலாகவே நிகழ்ந்துகொண்டிருக்கிறது என்று நாம் புரிந்துகொள்ள வேண்டும். நீதி என்று வகுத்துச்சொல்லப்படுவதென்பது அந்த உரையாடலின் சமரசப்புள்ளியாகும். ஒரு பெரும் புனைவுவெளி என்ற வகையில் மகாபாரதம் எல்லாவகையான குரல்களுக்கும் இடமளிக்கும் கருத்துப்பரப்பாகவும் இருக்கிறது. அங்கே நாம் இந்த உரையாடலின் சித்திரத்தை வாசித்தறிய முடியும். ஒருபக்கம் செயல்கள் மூலமே ஒருவனை அடையாளப்படுத்தும் தரப்பு, மறுபக்கம் பிறப்பை மட்டுமே அளவீடாகக் கொள்ளும் இன்னொரு தரப்பு. நடுவே பலநூறு நீதிமுறைகளின் தனிக்குரல்கள்.

நாம் நம்முடைய நீதிநூல்களைப்பற்றிப் பேசும்போது இத்தகைய ஒரு விரிந்த சித்திரத்தை உருவாக்கிக் கொண்டோமென்றால்தான் அவற்றை புரிந்துகொள்ள முடியும். அந்நூல்களை ஓர் ஆசிரியனுடைய, அல்லது ஒரு குழுவினுடைய, அல்லது ஓர் அதிகார

மையத்தினுடைய சதிகள் என்று புரிந்துகொள்ளும் தட்டையான நோக்கு நம்மிடையே இருந்ததென்றால் நாம் அடைவது மிகத்திரிபுபட்ட சித்திரத்தைத்தான். நம் அரசியல் தளத்தில் உருவாக்கப்பட்ட சதிக் கோட்பாடு நம் அறிவுத்துறைகளையும் பீடித்திருப்பதை நாம் காண்கிறோம். விரிவான ஓர் வரலாற்றுப்பார்வைக்கு அது பெருந்தடையாக அமைந்து நம் ஆய்வுகளை எல்லாம் வெற்று கூக்குரல்களாக ஆக்கிவிடிருக்கிறது.

அவ்வகையில் நான் டி.டி.கோஸாம்பியின் மரபைச்சேர்ந்த இந்திய மார்க்ஸிய வரலாற்றாசிரியர்களின் அணுகுமுறையையே பெரிதும் ஏற்றுக்கொள்கிறேன். அவர்களின் முன்முடிவுகளும் பிழைகளும் கோட்பாட்டுவிசுவாசமும் எனக்கு உடன்பாடாக அமையாத சந்தர்ப்பங்கள் உண்டு என்றாலும் அவர்கள் ஒவ்வொன்றையும் ஒரு விரிந்த வரலாற்றுப்புலத்தில் வைத்துப்பார்க்க முனைந்ததை இந்திய தத்துவ சிந்தனை வரலாற்றின் பெரும் பாய்ச்சலாகவே எண்ணுகிறேன். மிக விரிவாக ஏற்கனவே இதைப்பற்றிய என் கருத்துக்களை பதிவுசெய்துமிருக்கிறேன்.

நம் நீதியுணர்வில் மேற்குறிப்பிட்ட நகர்வு எப்படி நிகழ்ந்தது? அதற்கான சமூகவியல் காரணங்கள் என்ன? அதற்கான அரசியல் காரணங்கள் என்ன? அதற்கான பொருளியல் காரணங்கள் என்ன? இந்திய வரலாற்றாய்வில் செய்யப்பட்டுள்ள பல்வேறு ஊகங்களுக்குள் செல்ல இப்போது நான் முனையவில்லை, இக்கட்டுரையின் பேசுபொருள் அதுவல்ல. அந்த ஆய்வுமுறையைச் சுட்ட பிரபலமான ஊகத்தை மட்டும் சொல்கிறேன்.

செயல்வழியாக மனிதர்களைப் பகுக்கும் நோக்கானது சிறிய சமூகங்களுக்கே சரியாக இருந்தது. பல்வேறு வகையான மனிதர்களின் கூட்டான ஒத்துழைப்பின் மூலம் இயங்கிய சமூகங்கள் அவை. சுரண்டலின் மூலம் இயங்கும் அதிகார அமைப்புகள் கொண்ட பிரம்மாண்டமான சமூகங்கள் உருவானபோது அது சாத்தியமில்லாமல் ஆயிற்று. காரணம் அந்த முறையில் உள்ள நிலையின்மைதான். பெரும் சமூகங்களுக்கு இன்னும் திட்டவட்டமான உறுதிப்பாடுகள் தேவை. ஆகவே பிறப்பின் அடிப்படையிலான பகுப்பு ஏற்கப்பட்டது. அதில் ஐயங்கள் இல்லை. ஒருவன் சூத்திரனா பிராமணனா என்பதை தீர்மானிப்பதில் சிக்கலே இல்லை.

மேலும் பெரும்சமூகங்களுக்குள் மேலும் மேலும் சிறிய இனக்குழுச்சமூகங்கள் உள்ளிழுத்துக்கொள்ளப்பட்டபடியே இருந்தன. அச்சமூகங்களை எப்படி ஒன்றின் கீழ்

ஒன்றாக அடுக்கி ஒரு சமூகக்கட்டமைப்பை உருவாக்குவது என்ற வினா எழுந்தது. அதற்கும் பிறப்பின் அடிப்படையிலான பகுப்பே உதவியாக இருந்தது.

பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்ட தொழில்பிரிவினையானது உறுதியான மாறாத பொருளாதார அமைப்பை உருவாக்குகிறது. அதன்மூலம் சீரான பொருள்திரட்டல் நிகழ்ந்து விளைவாக வலிமையான மைய அதிகாரம் உருவாகிறது. இதன் விளைவாகவே பேரரசுகள் உருவாயின. இந்திய நிலத்தில் பேரரசுகளின் உருவாக்கத்துக்கும் சாதிமுறையின் உருவாக்கத்துக்கும் நேரடியான தொடர்பு உண்டு என்பதே டி.டி.கோஸாம்பி போன்ற ஆய்வாளர்களின் ஊகம். பெரும் கட்டிடங்களுக்கு உறுதியான அடித்தளம் தேவை.

அதாவது மகாபாரதம் பேசும் குலக்கதைகளின் காலத்தில் தொழிலும் இயல்பும் மனிதர்களை தீர்மானித்தன. அந்தப்போரின் காலத்தில் பிறப்பு தீர்மானித்தது — அதை நாம் கர்ணனின் கதையில் தெளிவாகவே காண்கிறோம். மகாபாரதம் சொல்லும் கதைக்களம் என்பது மனுஸ்மிருதியை நோக்கி மெல்ல மெல்ல நகர்ந்து வரும் ஒரு சமூகத்தின் சித்திரமே.

நாம் நீதியைப்பற்றி பேசும்போது அது ஒரு சமூகக்கருவி என்ற அளவில் எடுத்துக்கொண்டு பேச ஆரம்பிப்பதே நேர்மையானது. ஒரு சமூகம் தன்னை தொகுத்துக்கொள்ளவும் திறம்படச் செயல்படச்செய்யவும் தனக்குத்தானே உருவாக்கிக் கொண்டிருக்கும் நெறிகளையும் நம்பிக்கைகளையும்தான் நாம் நீதி என்கிறோம். ஏதோ ஒருவகையில் பயனில்லாத ஒன்றை எச்சமூகமும் ஏற்றுக்கொள்ளாது என்றே கொள்ள வேண்டும்.

சாதிப்பிரிவினையை எடுத்துக்கொண்டால் அதனால் உறுதியான உற்பத்திக்கட்டுமானம் உருவாயிற்று. அந்த உற்பத்தியின் உபரியைச் சுரண்டி மைய அதிகாரம் வலிமைபெற வழி அமைந்தது. அதன் மூலம் பேரரசுகள் உருவாயின. கலைகளும் இலக்கியங்களும் சிந்தனைகளும் உருவாயின. மானுட நாகரீகத்தின் சில உச்சநிலைகள் சாத்தியப்பட்டன. சுரண்டலும் நாகரீகமும் ஒன்றுக்கொன்று பிரிக்கமுடியாதபடி இணைந்தவை என்கிறார் டி.டி.கோசாம்பி. கூடவே அடிமைமுறை இல்லாமல் கிரேக்க நாகரீகம் இல்லை என்ற மார்க்ஸின் மேற்கோளையும் சுட்டிக் காட்டுகிறார். [பண்டைய இந்தியா]

இதற்கு இன்னுமொரு கோணம் உண்டு. நாம் மகாபாரதத்திலேயே பார்த்தால்கூட ஏராளமான இனக்குழுச் சமூகங்கள் வருகின்றன. அவையெல்லாமே தங்கள் உதிர

அடையாளத்தைப் பேணக்கூடியவையாகவே உள்ளன. உலகமெங்கும் பழங்குடிகளும் இனக்குழுச்சமூகங்களும் அப்படித்தான் இருக்கின்றன. இந்தியச் சாதியமைப்பு என்பது இந்த பல்லாயிரம் இனக்குழுச்சமூகங்கள் மையச்சமூகத்தில் தொடர்ச்சியாக உள்ளிழுக்கப்பட்டு நால்வகை வருணங்களின் படிக்கட்டில் ஒரு இடத்தில் வைக்கப்பட்டு கட்டப்பட்டதேயாகும். நால்வருணப்பிரிவினையை பிறப்படையாளமாக ஆக்கிக் கொண்டாலொழிய இந்த பழங்குடிகளை எல்லாம் உள்ளிழுக்கும் ஓர் மாதிரி அமைப்பை உருவாக்க முடியாது.

ஆகவே நீதி என்பது ஒருவகையில் சமூகம் மெல்ல திரட்டிக்கொள்ளும் ஒரு கருத்துக்கருவிதான்.தொடர்ச்சியான உரையாடல் மூலம்தான் நீதி அவ்வாறு திரட்டிக்கொள்ளப்படுகிறது. அதன் பின்னரும் நீதி ஒரு உரையாடல் தரப்பாகவே இருக்கிறது. வலிமையான தரப்பாக இருக்கலாம், ஒருபோதும் முழுமையாக ஏற்கப்பட்டதாக இருக்காது.

அப்படிப்பார்த்தால் மனுநீதி உள்பட எல்லா நீதிநூல்களும் நம் சமூகத்தின் நீதி சார்ந்த விவாதத்தின் குரல்கள் மட்டுமே. மனுநீதி உட்பட எந்த ஒரு நீதிநூலும் இந்தியாவின் எப்பகுதியிலும் முழுமையாக செயல்படுத்தப்பட்டதில்லை. மனுநீதியை கூர்ந்து கவனித்தாலே அதை அறியலாம். அதில் பிராமணர் உள்ளிட்ட சாதிகளுக்கு விதிக்கப்பட்டுள்ள வாழ்க்கைநெறிகள் எப்போதுமே நடைமுறைப்படுத்தச் சாத்தியமல்லாதவை.

உதாரணமாக பிராமணர்கள் வேதம் ஓதுதல், வேள்விசெய்தல், கற்றல் கற்பித்தல் அல்லாமல் பிற தொழில்கள் எதையும் செய்யலாகாது என்று விலக்கப்பட்டிருந்தார்கள். அவர்களுக்கு தானமாக செல்வம் அளிக்கப்படும்போது அவர்கள் அவற்றை உடனடியாக மீண்டும் பகிர்ந்தளித்துவிடவேண்டும். இந்தியாவில் எந்த ஊரிலும் எப்போதும் பிராமணர்கள் அப்படி இருந்ததில்லை என நாம் அறிவோம். அதேபோல சூத்திரர்கள் அவர்களால் இயன்றாலும்கூடச் செல்வம் சேர்க்கக் கூடாது என்று மனுஸ்மிருதி தடை விதிக்கிறது. [மனு X/ 129] மகாபாரதத்திலும் சரி கதாசரித சாகரம் போன்ற பிற்கால நூல்களிலும் சரி நாம் செல்வந்தர்களான சூத்திரர்களைப் பார்த்துக்கொண்டேதான் இருக்கிறோம்.

ஆனால் மனுநீதி போன்ற ஸ்மிருதிகள் சொல்லும் பிறப்புவகைப்பட்ட பகுப்புமுறையானது பின்னர் ஓர் ஒட்டுமொத்தத் தரிசனமாகவே மாறிவிடிருப்பதைக் காண்கிறோம். அதை ஒரு சமூகநெறியாக மட்டும் காணாமல் மொத்தப்பிரபஞ்சத்தையே புரிந்துகொள்ளும் ஒரு வழிமுறையாக அவர்கள் மாற்றிக்கொண்டார்கள். மிருகங்களும் தாவரங்களும் பூச்சிகளும்கூட நான்குவர்ணப்பிரிவினைக்கு ஆளாயின. பிங்களசந்தஸ் சாஸ்திரம் என்ற நூலில் வெள்ளாடு பிராமண வர்ணம் என்றும் செம்மரியாடு க்ஷத்ரியன் என்றும் பசு வைசியன் என்றும் குதிரை சூத்திரன் என்றும் பிரிக்கப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம்.

இன்னொன்றும் இங்கே கவனிக்கத்தக்கது. ஒரு நீதிநூலுக்குள்ளேயே உரையாடலும் சமசரமும் இருக்கும். ஒரு நீதிநூல் என்பதேகூட தன்னளவில் நீதி சார்ந்த ஒரு விவாதம்தான். பெரும்பாலான தருணங்களில் பல்வேறு வகையான மக்கள்குழுக்கள் ஒரு சமூகமாகத் திரளும்போது அவர்களின் நெறிகளுக்கு நடுவே ஒரு பொதுத்தளத்தை உருவாக்கும்பொருட்டே நீதிநூல்கள் உருவாகின்றன. அவற்றுக்குள் பல்வேறுவகையான நெறிகள் ஒன்றுடன் ஒன்று சமப்படுத்தப்பட்டும் இணைக்கப்பட்டும் காட்சியளிக்கும்.

மனுஸ்மிருதி, யாக்ஞவல்கிய ஸ்மிருதி போன்றவற்றில் உள்ள குலநெறிகள் புதிதாக உருவாக்கப்பட்டு முன்வைக்கப்பட்டவையாக இருக்க வாய்ப்பில்லை. ஏனென்றால் அது சாத்தியமே இல்லை. அவை ஏற்கனவே நடைமுறையில் இருந்த நெறிகளின் தொகுக்கப்பட்ட வடிவமாக்வே இருக்க முடியும். மனுஸ்மிருதி முடிவெட்டிக்கொள்வதைப்பற்றிக்கூட ஆசாரங்களை வகுக்கிறது. அவையெல்லாமே பழக்க வழக்கங்களாக இருந்த¨வையே. இவ்வாறு ஒரு நீதி நூலுக்குள்ளேயே நீதிக்கான ஒரு விவாதம் ஒரு தொகுப்புத்தன்மை செயல்படுகிறது.

இந்த இடத்தில் நம்முடைய மார்க்ஸிய வரலாற்றாய்வாளர்களின் ஆய்வுநோக்கைத்தாண்டி அப்பால் செல்லும் ஒரு தளம் திறக்கிறதென நான் எண்ணுகிறேன். நீதி என்பது தேவையிலிருந்து உருவாகிவரும் ஒரு வெறும் கருவி மட்டும்தானா? அது ஒரு அடிப்படையான மானுடக்கனவு அல்லவா? நீதி நூல்கள் முன்வைக்கும் நீதி என்பது நடைமுறைசார்ந்த ஒரு தொகுப்பு மட்டுமல்ல, அவை நீதி பற்றிய ஓர் எதிர்பார்ப்பும்கூடத்தானே? உலகில் மகத்தான நீதிநூல்கள் முன்வைக்கும் நீதியின் பெரும்பகுதி உண்மையில் எப்போதுமே மண்மீது நிலவியிராத ஒன்றுதானே?

ஆம், மண்ணில் மானுடத்தின் சாரமாக திரண்டுவந்திருக்கும் நீதியுணர்வு என்பது ஒரு பெரும் வியப்பு என்றே நான் எண்ணுகிறேன். மனிதனை உருவாக்கிய சக்திகளுக்கு அவன் மீது நம்பிக்கை இருக்கிறதென்பதன் ஆதாரம் அதுவே. நீதி என்பது தேவையிலிருந்து கண்டடையப்படும் ஒரு சாத்தியக்கூறு மட்டும் அல்ல. அது மானுடத்தின் மிகச்சிறந்த மனங்கள் தங்கள் மன எழுச்சியின் உச்சங்களில் கண்டடையும் தரிசனம் ஆகும். அந்த தரிசனங்களில் சிலவற்றை தேவைகருதி அச்சமூகம் எடுத்து தன் நடைமுறை நீதியாக மாற்றிக்கொள்கிறது.

அதாவது நீதிசார்ந்து ஒரு சமூகத்தில் நடந்துகொண்டிருக்கும் தீராத விவாதத்தின் முதன்மையான தரப்பென்பது அச்சமூகத்தின் ஆகச்சிறந்த மனங்களின் இலட்சியக்கனவாக இருக்கும் அழியாத நீதி என்னும் தரப்பேயாகும். அப்படி ஒரு ஆன்மீகக்குரல் எப்போதும் ஒலித்துக்கொண்டிருக்கும் சமூகங்களே முன்னேற்றம் கொள்கின்றன. மேலான தொழில்நுட்பத்தை உருவாக்கிக் கொண்ட சமூகங்கள் அல்ல மேலான நீதியை உருவாக்கிக்கொண்ட சமூகங்களே வெற்றி கொள்கின்றன.

அந்த மாபெரும் இலட்சியக்கனவு எப்போதும் ஓர் அகத்தரிசனமே. ஆகவேதான் அது சமூகச்சட்டங்களை உருவாக்கும் நீதியாளர்களாலும் ஆட்சியாளர்களாலும் உருவாக்கப்படுவதில்லை. சமூகத்தின் சராசரித் தளத்தை விட மேலான தளத்தில் இருப்பவர்களால் அது கண்டடையப்படுகிறது. ஆன்மீக ஞானிகளாலும் பேரிலக்கியப்படைப்பாளிகளாலும். அவர்களின் மெய்ஞானமே நீதியாக முதலில் வெளிப்பாடுகொள்கிறது. ஞானக்கூற்றாகவும் கவித்துவமாகவும் அது தன்னை நிகழ்த்திக்கொள்கிறது. அதன் பின்னரே அது நீதியாளர்களால் கண்டடையப்படுகிறது.

ஆகவேதான் பண்டைய பெரும் நீதி நூல்கள் பேரிலக்கியங்களாகவும் இருந்தன. பேரிலக்கியங்களில் தரிசனங்களாக ஊறிவந்த நீதியையே பின்னர் சட்டநூல்கள் விதிகளாகத் தொகுத்தன. அடிப்படை மானுடதரிசனங்களை நிகழ்த்தும் சுருதிகள் என்னும் மூலநூல்களுக்கு முதன்மையை அளித்து அவற்றின் வழிநடக்கும் வழிநூல்களாக மட்டும் நீதி -சட்ட நூல்களை நம் மரபு வகுத்துரைத்தது இதனாலேயே. நம் மரபில் எப்போதுமே ஆன்மீகமும் இலக்கியமும் முதன்மையாக எண்ணப்பட்டன. அவையிரண்டும் வேறுவேறாகக் கருதப்பட்டதுமில்லை.

இதனால்தான் மனுநீதியோ பராசரநீதியோ முன்வைக்கும் நீதிச்சட்டங்களுக்குக் கட்டுப்படாததாக இருக்கிறது மகாபாரதத்தின் நீதியுணர்வு. அது நேரடியாகவே

வாழ்க்கையில் இருந்து திரட்டிக்கொண்டதாக இருக்கிறது. மகத்தான மானுட நுண்ணுணர்வால் கண்டடையப்பட்டதாக இருக்கிறது. மகாபாரதத்தில் அரசநீதியும் அதிகார அரசியல் பேசப்படுகிறது, ஆனால் அதற்கு எதிரான சாமானியர்களின் குரலும் ஒலிக்கிறது. சமூகநலம் சார்ந்த நெறிகள் பேசப்படுகின்ற, அதேசமயம் தனிமனிதர்களின் அந்தரங்கக்குரலும் எழுகிறது. ஒரு எளியவனின் குரல்கூட அதில் மறைக்கப்படவில்லை.

மகாபாரதத்தை ஒரு ஸ்மிருதியாகவும் கொள்ளலாம் என்று சொல்லும் முன்னோர் அதை ஒரு சுருதியாகவும் கொள்ளலாம் என்கிறார்கள். ஏனென்றால் ஒருபக்கம் உள்ளுணர்வின் ஒளியால் முன்னகர்வதாகவும் மறுபக்கம் அந்த உள்ளுணவை நீதியாக வகுத்துச்சொல்ல முயல்வதாகவும் அது உள்ளது. பேரிலக்கியங்களின் இடம் அத்தகையது. நீதி என்பது எப்போதும் பேரிலக்கியங்களின் சிறகுகள் சென்ற வழியில் தன் குளம்படித்தடத்தை பதித்துச் செல்வதாக இருக்கவேண்டும்.

ஒரு நீதிநூல் என்பதை இவ்வாறு வகுத்துக்கொள்ளலாம் என்று நான் எண்ணுகிறேன்.

1. அது ஒரு சமூகத்தில் நிகழும் நீதிசார்ந்த உரையாடலின் ஒரு தரப்பு. ஆகவே அச்சமூகத்தின் வளர்ச்சிப்போக்கின் ஆவணம் அது.

2 அது நீதிசார்ந்த உரையாடலின் சமரசப்புள்ளிகளைத் தொகுத்து வைக்கும் ஒரு தளம். ஆகவே அது ஒரு சமூகத்தின் நெறிகளின் சட்டங்களின் ஆவணம். அச்சமூகத்தின் வாழ்க்கைநோக்கின் ஆவணம் அது.

3. அது நீதிக்கான இலட்சியக்பெருங்கனவை பதிவுசெய்துள்ள ஓர் இலக்கியம். மாபெரும் நீதிநூல் அச்சமூகத்தின் பிரதிபலிப்பு மட்டும் அல்ல, அச்சமூகத்தின் கனவின் பிரதிபலிப்பும்கூட.

(2) குறள் என்னும் நீதிநூல்

கி.பி. ஒன்றாம் நூற்றாண்டுக்கும் மூன்றாம் நூற்றாண்டுக்கும் நடுவே , தமிழகத்தை சமணர்களான களப்பிரர்கள் ஆண்ட காலகட்டத்தில், திருவள்ளுவர் என்று சிறப்புப்பெயரால் குறிப்பிடப்படும் நூலாசிரியரால் இயற்றப்பட்ட திருக்குறள் பதினெண்கீழ்க்கணக்கு என்னும் நீதிநூல்வரிசையில் முதன்மையானதாக நெடுங்காலமாகவே போற்றப்பட்டு வருகிறது. தமிழர்களின் முதல்நூலாகவும் தமிழ்ப்பண்பாட்டின் கொடியடையாளமாகவும் குறள் முன்னிறுத்தப்படுகிறது. திருக்குறளைப்போன்ற ஒரு நூலை அவ்வாறு முன்னிறுத்துவது எந்த ஒரு சமூகத்துக்கும் பெருமையளிக்கக்கூடிய ஒன்றே.

மேலே குறிப்பிட்ட விவாதத்தில் குறள் என்ன சொல்கிறது?

பிறப்பொக்கும் எல்லா உயிர்க்கும் சிறப்பொவ்வா
செய்தொழில் வேற்றுமையான்

எல்லா உயிர்களும் பிறப்புசார்ந்து நிகரானவையே. ஆனால் சிறப்பு என்பது அவ்வண்ணம் நிகரானது அல்ல. அது செய்யும் தொழிலால் வேறுபடுகிறது– என்பது இதன் நேரடிப்பொருள். இதற்கு பரிதியார் 'நற்குலத்தாரவர் என்றதால் இழிதொழிலாலே இழிகுலமாவார் என்பதாம்' என்று விளக்கம் அளிக்கிறார்.

இந்தக்குறளை கீழான தொழிசெய்பவர்கள் கீழானவர்கள் என்றோ கீழான தொழில்செய்யும் சாதிகளில் பிறந்தவர்கள் கீழானவர்கள் என்றோ பொருள்கொள்பவர்கள் சிலர் உண்டு.ஆனால் அடுத்த குறள் இன்னும் தெளிவான விளக்கத்தை இந்த பாடலுக்கு அளிக்கிறது. உண்மையில் இவ்விரு குறள்களையும் பிரிக்காமல்தான் பொருள்கொள்ள வேண்டும்.

மேல் இருந்தும் மேல் அல்லர் கீழ் இருந்தும்
கீழ் அல்லர் கீழ் அல்லவர்

மேன்மைகுணம் இல்லாதவர் சமூகத்தின் மேல்படிகளில் இருந்தாலும் மேலானவர்கள் அல்லர். சமூகத்தின் கீழ்ப்படிகளில் இருந்தாலும் கீழ்மைக்குணம் இல்லாதவர்கள் கீழானவர்கள் அல்லர்.

இக்குறளுக்கு பரிமேலழகர் 'செயற்கரிய செய்யலாகாது சிறியராயினர் உயர்ந்த அமளி மிசை இருந்தாராயினும் பெரியார் ஆகார். அவைசெய்து பெரியராயினர் தாழ்ந்த வறுநிலத்து இருந்தாராயினும் சிறியார் ஆகார்' என்று உரைகொள்கிறார். பிற உரையாசிரியர்களும் அவ்வண்ணமே உரைகொள்கிறார்கள்.செயல் மற்றும் தகுதி மூலம் மட்டுமே ஒருவரை மேல் கீழ் என்று அடையாளப்படுத்த முடியும் என்று குறள் தெளிவாகவே சொல்கிறதென்று கூறலாம்.

அதேபோல பிராமணர்களைப்பற்றி அல்லது பிராமணத்தன்மை பற்றி குறள் சொல்வதென்ன என்றும் பார்க்கலாம். அந்தணர் என்று குறள் சொல்வது பிராமணர்களை அல்ல என்றுதான் கொள்ள வேண்டியிருக்கிறது. அறவழி நின்றவர் என்ற பொருளில் அது பயின்றுவருவதனாலும் குறளின் பொதுவான கருத்துநிலையாலும் அது அறிவர் என்றும் அறவோர் என்றும் சமணர்களால் சொல்லப்படும் துறவிகளையே குறிக்கிறது என்று எடுத்துக்கொள்ளலாம். குறட்பாக்கள் அதற்குத்தான் பொருந்தி வருகின்றன.

ஆனால் குறள்

ஆபயன் குன்றும் அறுதொழிலோர் நூல் மறப்பர்
காவலன் காவான் எனின் [குறள் 560]

என்று சொல்லும் இடத்தில் அது பிராமணர்களையே குறிக்கிறது. இங்கே புராதன ஸ்மிருதிகள் வகுத்த ஆறு தொழில்களையே குறிக்கிறது என்பது தெளிவு. வேதங்களின் விளக்கநூலான சதபத பிராமணத்தில்தான் பிராமணர்களின் ஆறு தொழில்கள் சுட்டப்பபடிருக்கின்றன. பின்னர் யாக்ஞவல்கிய ஸ்மிருதி பத்துவகையான ஆசாரங்களை அவர்களுக்கு பட்டியலிடுகிறது. பின்னர் வந்த ஸ்மிருதிகளில் பதினாறு ஆசாரங்களாக அவை மேலும் விரித்துரைக்கப்பட்டிருக்கின்றன. இவையனைத்துமே கல்வியையும் வேள்வியையும் மட்டுமே செய்து அதற்குரிய வாழ்க்கைநெறியைக் கடைப்பிடித்து வாழவேண்டியவர்களாக பிராமணர்களை வகுத்துரைப்பவை.

குறள் அறுதொழிலோர் நூல்மறப்பர் என்ற சொல்லாட்சியின் வழியாக பிராமணர்களின் இந்த செயல்சார்ந்த அடையாளத்தையே முன்னிறுத்துகிறது என்று சொல்லலாம். பிறப்பின் அடிப்படையில் பிராமணர்களுக்கு வரக்கூடிய மேலிடத்தையோ உரிமைகளயோ அது பொருட்படுத்தவில்லை. ஞானம் மூலமும் ஆசாரங்கள் மூலமும் உருவாகும் முதன்மையையே அது கணக்கில் கொள்கிறது. பிறப்பொக்கும் எல்லா உயிர்க்கும் சிறப்பொவ்வா செய்தொழில் வேற்றுமையான் என்ற குறளில் உள்ள செய்தொழில் என்ற சொல்லுடன் இங்குள்ள அறுதொழில் என்ற வரியை இணைத்துக்கொள்ளலாம்.

ஆக, முழுமையாக மனு முதலிய ஸ்மிருதிகளில் இருந்து வேறுபட்டுச் செல்கிறது குறள். இதை குறள் பிற மதிப்பீடுகளைப் பேசும் இடங்களைச் சுட்டிக்காட்டியும் விரிவாக நிறுவ முடியும். ஆனால் குறளுக்கு உரை எழுதும் பரிமேலழகர் தன் உரைப்பாயிரத்தில் 'அறமாவது மனு முதலிய நூல்களில் விதித்தன செய்தலும் விலக்கியன ஒழித்தலும் ஆகும்' என்று சொல்கிறார். அது ஒழுக்கம் வழக்கு தண்டம் என்ற மூன்று என்று சொல்லும் பரிமேலழகர் ' அவற்றுள் ஒழுக்கமாவது அந்தணர் முதலிய வருணத்தார் தத்தமக்கு விதிக்கப்பட்ட பிரம்மசரியம் முதலிய நிலைகளில் நின்று அவ்வவற்றுக்கு ஓதிய அறங்களின் வழுவாது ஒழுகுதல்' என்று சொல்கிறார். அத்துடன் தண்டம் என்பது 'நால்வகை நிலத்ததாய் வருணந்தோறும் வேறுபாடு உடையது' என்கிறார்.

அதாவது குறளின் நீதியிலிருந்து பரிமேலழகரின் நீதி மனு முதலாகிய பிற்கால ஸ்மிருதிகளைநோக்கி நகர்ந்திருக்கிறது. இந்த நகர்வு தமிழகத்தின் நீதிப்பிரக்ஞையில் எந்தக்காலத்தில் நிகழ்ந்தது, அதற்கான உரையாடற்களம் எது, அதகான சமூக அரசியல் காரணங்கள் எவையெவை என்பதையே நாம் குறளைப்பற்றிப் பேசும்போது கூர்ந்து அவதானிக்க வேண்டியிருக்கிறது.

குறள் தமிழில் எழுதப்பட்ட சமூகச்சூழல் எது என்ற வினா அதற்கு முன் எழுப்பப்பட வேண்டும். இன்றுவரையிலான குறள் ஆய்வுகளை எடுத்து நோக்கினால் பெரும் கருத்துக்குழப்பத்தையே நாம் அடைய வேண்டியிருக்கும். குறளை ஒரு சைவநூலாகக் காட்டும் பெரும் ஆய்வுகள் நடத்தப்பட்டிருக்கின்றன. குறள் சங்ககாலத்தைச் சேர்ந்த அல்லது அதற்கும் முந்தைய தொல்தமிழ்நூல் என்று வாதிடும் ஆய்வுகளும் பல உள்ளன.

இந்த விவாதங்களின் ஒட்டுமொத்தமாகத் திரண்டு வந்திருக்கும் இன்றைய கருத்துக்களைச் சார்ந்து இந்த ஆய்வை அமைத்துக்கொண்டிருக்கிறேன். குறள் கிபி

மூன்றாம் நூற்றாண்டுக்கு முன்னர் தமிழில் எழுதப்பட்டிருக்கலாம். அக்காலத்தில் தமிழகம் களப்பிரர்களால் ஆளப்பட்டது. அவர்கள் சமண- பௌத்த மதங்களைச் சேர்ந்தவர்கள். அக்காலத்தில் பரவலாக நீதிநூல்கள் எழுதப்பட்டன. அவை பிற்காலத்தில் பதினெண்கீழ்க்கணக்கு என்று தொகுக்கப்பட்டன. ‘திருவள்ளுவர்காலம்’ என்ற தலைப்பில் மா.இராசமாணிக்கனார் எழுதிய ஆய்வுரையில் சொல்லும் இக்கருத்துக்கள் எனக்கு பெரிதும் ஏற்புடையனவாகவே உள்ளன.

திருக்குறளின் ஆசிரியரான திருவள்ளுவர் பிறப்பால் வள்ளுவர் சாதியைச் சேர்ந்தவர். வள்ளுவர் என்ற சாதி முரசறையும் சாதி என்று இராசமாணிக்கனார் சொல்கிறார். வள்ளுவர் என்ற சாதி இன்றும் கேரளத்தில் உள்ளது. இவர்கள் சோதிடம் மற்றும் பூசைத்தொழில்களைச் செய்யும் சாதியினர். மத்தியகேரளம் வள்ளுவநாடு என்றே இன்றும் அழைக்கப்படுகிறது. வள்ளுவர்கள் செல்வாக்கான சாதியாக இருந்து பின்னர் பலவாறாக சிதைந்து பரவியிருக்கலாம்.

வள்ளுவர் குறித்து கூறப்படும் தொன்மக்கதைகளை பெரிதும் பொருட்படுத்த முடியாதென்றே ராசமாணிக்கனார் சொல்கிறார். அவர் நெசவாளர் என்றும் வாசுகி என்ற மனைவி அவருக்கு இருந்தார் என்றும் சென்னை அருகே மயிலாப்பூரில் அவர் வாழ்ந்தார் என்றும் சொல்லப்படும் செய்திகளெல்லாம் மிகப்பிற்கால நூல்களான திருவள்ளுவமாலை, ஞானாமிர்தம், கபிலர் அகவல், புலவர் புராணம், தமிழ்நாவலர் சரிதை போன்றவற்றில் உள்ளவை. திருவள்ளுவரை சைவராக காட்டும் திருவள்ளுவநாயனார் புராணமும் உள்ளது.

ஆனால் சமணர்களால் சொல்லப்படும் ஒரு கருத்து அத்தகைய எளிய நிராகரிப்புக்கு உரியதல்ல என்று நான் நினைக்கிறேன். திருப்பாதிரிப்புலியூரில் வாழ்ந்த குந்துகுந்தாச்சாரியார் என்ற சமணத்துறவியால் இயற்றப்பட்டதே திருக்குறள் என்று சில சமண நூல்கள் சொல்கின்றன. சமணமூலநூல்களை ஆராய்ந்து இக்கருத்தை இன்னமும் தெளிவாக விவாதிக்கலாமென்றே படுகிறது.

இந்தத் தளத்தில் மிக முக்கியமானதாக நான் எண்ணும் ஒரு நூல் டாக்டர் ர. விஜயலட்சுமி எழுதி உலகத்தமிழாராய்ச்சி நிறுவனத்தால் வெளியிடப்பட்டுள்ள தமிழகத்தில் ஆசீவகர்கள் என்ற நூலாகும். தமிழகத்தில் சங்ககாலம் முதல் எவ்வாறு ஆசீவகக் கருத்துக்கள் வேரூன்றிருந்தன என்பதை விவரிக்கும் இந்நூல் தமிழகத்தின் சமணத்தின் முன்னோடி மதமாக ஆசீவகம் இருந்ததை குறிப்பிடுகிறது. ஆசீவகத்துக்கே ற்றிய பல

சிறப்புக்கருத்துக்கள் தமிழ்நூல்களில் காணப்படுகின்றன என்பதை விஜயலட்சுமி சுட்டிக்காட்டுகிறார்.

சங்கம் மருவியகாலகட்டத்து நூல் என திருக்குறளை எண்ணுவது பொதுவான வழக்கம். தமிழிலக்கியங்களை வைத்துப்பார்த்தால் சங்க காலம் என்பது பழங்குடி அரசுகளில் இருந்து பெரிய அரசுகள் உருவாகிக்கொண்டிருந்த போராட்ட காலம் என்றே ஊகிக்க முடிகிறது. வேளிர்மன்னர்கள், கடல்சேர்ப்பர்கள், குன்றுகளை ஆண்ட குறவ மன்னர்கள் என பலநூறு மன்னர்களால் அக்கால தமிழகம் ஆளப்பட்டது. இவர்களில் இருந்து உருவான சேர ,சோழ, பாண்டிய மன்னர்கள் இந்தச் சிறுமன்னர்களை வென்று பெரிய அரசுகளை உருவாக்கும் ஓயாத போரில் இருந்தார்கள்.

இந்தக்காலத்தில்தான் தமிழகத்தில் களப்பிரர் ஆதிக்கம் ஏற்பட்டிருக்கிறது. களப்பிரர்கள் தமிழகத்துக்கு வடக்கே உள்ள ஆந்திர – கர்நாடக மையநிலப்பகுதியில் இருந்து வந்தவர்களாக இருக்கலாம். அப்பகுதியில் இருந்து வரலாற்றுக்காலம் முழுக்க தமிழகத்தில் குடியேற்றம் நிகழ்ந்தபடியேதான் இருக்கிறது. இங்கிருந்த அரசியல்நிலையின்மை காரணமாக அவர்கள் எளிதில் இப்பகுதியைக் கைப்பற்றி ஆள ஆரம்பித்தனர். இரண்டு நூற்றாண்டுக்காலம் அவர்களின் ஆட்சி நிகழ்ந்திருக்கலாம். திருக்குறள் உள்பட உள்ள நீதிநூல்கள் அக்காலகட்டத்தில் உருவானவை.

களப்பிரர் காலத்தில் அத்தனை நீதிநூல்கள் எவ்வாறு உருவாயின? அவற்றுக்கான தேவை எது? விவாதக்களம் எது? இந்த வினாவை எழுப்பிக்கொண்டு பலகாலமாக விடைதேடப்பட்டுள்ளது. களப்பிரர்காலம் இருண்ட காலகட்டம் என்றும் ஆகவே அக்கால தமிழகம் நெறிவழுவிக்கிடந்தது என்றும் அதன்பொருட்டே நீதிநூல்கள் உருவாயின என்றும் ஒரு தரப்பு உண்டு. அது சமூக இயக்கத்தை முற்றிலும் உணராது சொல்லப்படுவது. நூல்கள் அறியாமையில் இருந்து உருவாவன அல்ல, அறிவில் இருந்தே அவை உருவாகின்றன.

டி.டி.கோஸாம்பி இந்தியவரலாற்றுக்கு ஒரு முகவுரை நூலில் இந்தியாவில் பிராமணியம் ஆற்றிய பங்கு குறித்துச் சொல்வதை நான் இங்கே கணக்கில்கொள்கிறேன். இந்தியாவில் எப்படி பிராமணியம் முக்கியமான ஒரு கருத்தியலாகவும் அதிகார அமைப்பாகவும் ஆகியது? சமூக வளர்ச்சியில் அது எத்தகைய பங்கை ஆற்றியதன்மூலம் அந்த இடத்தை அடைந்தது? கோஸாம்பி அளிக்கும் சித்திரம் இது. கங்கைசமவெளி நாகரீகத்தில் ஏராளமான உபரி உருவாகி அதன் வழியாக பெரும் அரசுகள் பிறந்தன. அவ்வரசுகள்

சுற்றியுள்ள நிலப்பரப்புகளை வென்றும் ஈர்த்துக்கொண்டும் தங்களுடன் இணைத்துக்கொள்ள ஆரம்பித்தன. மிக மெல்ல பற்பல நூற்றாண்டுகளாக நடந்த இந்த இணைப்புச்செயல் இந்தியப்பண்பாட்டின் உருவாக்கத்தின் அடிப்படை என்கிறார் கோஸாம்பி.

இவ்விணைப்பில் ராணுவ ஆதிக்கம் முடிந்தவரை பயன்படுத்தப்பட்டது. ஆனால் அதற்கான வாய்ப்புகள் மிகக் குறைவாகவே இருந்தன. அடர்ந்த காடுகளுக்குள் போக்குவரத்து வசதிகள் எட்டாத தூரங்களில் சிதறிக்கிடந்த ஆயிரக்கணக்கான பழங்குடி, அரைப்பழங்குடி இனக்குழுக்களை வென்று இணைத்துக்கொள்ள ராணுவத்தை அனுப்புவது சாத்தியமாக இல்லை. இந்நிலையில் பேரரசுகளின் ஆதாரக் கருத்தியலாக இருந்த பிராமணியத்தை அப்பகுதிகளுக்கு அனுப்பி வைப்பதே சிறந்த வழிமுறையாக இருந்தது. தொலைதூர நாடுகளுக்கு பிராமணகள் சென்றார்கள். அங்கே அவர்கள் பிராமணக்கருத்தியலைப் பரப்பினார்கள்

பிராமணர்கள் மையப்பண்பாட்டின் அறிவுஜீவி வற்கம். அவர்களிடம் மையப்பண்பாடு அடைந்த ஞானம் முழுக்க இருந்தது. அதில் பருவநிலைமாற்றங்கள் குறித்த ஞானம், மொழியிலக்கணம், மருத்துவம், நடைமுறை அறிவியல் ஆகியவை அடங்கும். அவை அவர்கள் செல்லுமிடங்களுக்கெல்லாம் தேவையானவையாக இருந்தன. ஆகவே அவர்கள் எளிதில் தொலைதூரநிலங்களை ஊடுருவினர். அம்மக்களிடையே தங்கள் கருத்தியலைப் பரப்பினர்.

அக்கருத்தியலின் மையமாக இருந்தது அவர்களுடைய பிரம்மம் என்னும் இறைக் கோட்பாடுதான். பிரபஞ்ச சாரமாக உள்ள அறியமுடியாத ஆற்றல் என்ற தத்துவ உருவகம் அது. பிற அனைத்து தெய்வங்களும் அந்த பிரம்மத்தின் தோற்றநிலைகளே என்ற கருத்தியல் அனைத்து வழிபாட்டுமுறைகளையும் ஒரே சரடில்கோர்க்க அவர்களுக்கு உதவியது. அனைத்து இனக்குழுக்க¨ளையும் தங்கள் நால் வருணம் என்னும் கட்டமைப்புக்குள் கொண்டுவரவும் அவர்களால் முடிந்தது. விளைவாக படிப்படியாக இந்திய சமூக உருவாக்கம், அதிகாரமைய உருவாக்கம் நிகழ்ந்தது.

இந்த சட்டகத்தை அப்படியே களப்பிரர் காலத்தில் நீதிநூல்கள் உருவானமைக்குப் போட்டுப்பார்க்கலாம். களப்பிரர் தமிழ் நிலத்தை ராணுவபலத்தால் மட்டுமல்லாமல் கருத்தியலாலும் வெற்றிகொண்டு மேலாதிக்கம்பெற்றனர் என்று கொள்ளலாம். அக்கருத்தியலாதிக்கத்துக்காக உருவானவையே இந்த நீதிநூல்கள் என்று கொள்வதே

பொருத்தமானதாகப் படுகிறது. பல்வேறு இனக்குழுக்களும் சிறு அரசுகளும் தமிழ்நாட்டை பகிர்ந்துகொண்டு ஆண்ட அக்காலகட்டத்தில் பொதுவான ஒரு நீதியமைப்பை உருவாக்குவதே அனைவரையும் ஒருங்கிணைப்பதற்கன வழியாக இருந்திருக்கலாம். அதற்கு ஆசீவக, சமண, பௌத்த மதங்களின் பங்களிப்பு அவர்களுக்கு உதவியிருக்கலாம்.

ஆசீவக, சமண, பௌத்த மதங்களை வைசிய எழுச்சியுடன் தொடர்புபடுத்துவது நம் ஆய்வாளர்களின் வழிமுறையாகும். அவை பழங்காலத்திலும் சிரமண மதங்கள் — உழைப்பவர்களின் மதங்கள்– என்று சொல்லப்பட்டன. எப்படி க்ஷத்ரிய எழுச்சியின்போது பிராமணியம் ஒரு கருத்தியல் மேலாதிக்க சக்தியாக பயன்பட்டதோ அதேபோல வைசிய எழுச்சியின் கருத்தியல் மேலாதிக்க சக்தியாக ஆசீவக, பௌத்த, சமண மதங்கள் பயன்பட்டன. இந்தியப்பெருநிலம் வணிகப்பாதைகள் மூலம் ஒருங்கிணைக்கப்பட்டபோது வணிகம் பெருகியது. வணிக குலங்கள் தழைத்தன. அக்காலத்தில் உருவானதே வணிகர்களின் எழுச்சி. அவர்கள் செல்வமும் அதன் விளைவான அதிகாரமும் கொண்ட சமூகப்பிரிவாக ஆனார்கள். அவர்களின் கருத்தியலாக வளர்ந்தன ஆசீவக, சமண, பௌத்த மதங்கள்.

சங்கம்மருவிய காலகட்டத்தில் வணிகர்கள் தமிழகத்தில் பெரும் அதிகார மையங்களாக ஆகிவிட்டிருந்தமையை நாம் காப்பியங்களில் காணலாம். வட இந்திய நகரங்களான மகதம் பாடலிபுத்திரம் போன்றவற்றில் இருந்த பெருவணிகர்களின் ஆதிக்கத்தைப்பற்றி நாம் கதாசரித சாகரம் முதல் சம்ஸ்கிருத நாடகங்கள் வரையிலான இலக்கியங்களில் காணமுடிகிறது. முத்ரா ராட்சஸம் அரசியல் சதிகளில் வணிகர்கள் ஆற்றிய பங்கைப்பற்றிச் சொல்லும் ஆவணமாகும். அர்த்தசாஸ்திரத்தில் வணிகர்களிடமிருந்து அரசர்கள் எப்படியெல்லாம் நயந்தும் பயந்தும் பொருளைக் கவரலாமென்று சாணக்யன் பேசுவதை நாம் காணலாம்.

ஆகவே சங்கம் மருவிய காலகட்டத்தில், ஏற்கனவே வணிகர்கள் ஒரு சக்தியாக இங்கே ஆகிவிட்டிருந்த சூழலில், சிரமண மதங்களாகிய ஆசீவக சமண பௌத்த மதங்கள் இங்கே பரவின. அதைத்தொடர்ந்து களப்பிரர் ஆட்சியும் உருவாயிற்று என்று கொள்ளலாம். அதற்கு முன்னரே தமிழ்நிலத்தில் வைதீகமதமும் பிராமணியக் கருத்தியலும் அறிமுகமாகியிருந்தன என்பதற்கு ஏராளமான இலக்கிய ஆதாரங்கள் உள்ளன. அவற்றின் போதாமையை அல்லது இடைவெளியை சிரமண மதங்கள் நிரப்பின என்று சொல்லலாம்.

புராதன தமிழகத்தில் பிராமணியம் என்ன பங்கை ஆற்றியிருக்க முடியும்? புறநானூறில் பிராமணர்களைப்பற்றிய சித்தரிப்புகள் பெரும்பாலும் அவர்களை வேள்விகள் செய்பவர்களாகவும், விரதங்களால் மெலிந்து வெளிறிய உடல்கள் கொண்டவர்களாகவும், போர்களில் தூதுபோய் சமரசங்கள் செய்பவர்களாகவும்தான் காட்டுகின்றன. புறநானூற்றுப்பாடல் ஒன்று மெலிந்த பார்ப்பனன் போரில் இருந்த நகரத்தில்கூட எந்த விதமான தடையும் இல்லாமல் 'நில்லாமல் சென்று' மன்னனைச் சந்தித்ததாகச் சொல்கிறது. இது அவர்களுக்கு இருந்த மரியாதையையும் சமூக இடத்தையும் சுட்டுகிறது.

ஆகவே டி.டி.கோசாம்பி சொல்வதுபோல பார்ப்பனர்கள் அக்கால மன்னர்களுக்கு தேவையாக இருந்த சமூகத்தொகுப்புப்பணியை, சமூக இணக்கப்பணியை செய்யும் கருத்தியல் சக்தியாகவே இருந்திருக்கிறார்கள். அவர்கள் ஆற்றிய பணி என்பது பல்வேறு இனக்குழுச்சமூகங்களை பொதுவான ஒரு கட்டமைப்புக்குள் இருத்தும் செயல்தான். அந்தக் காலகட்டத்துக்கு அடுத்த காலட்டமான வணிகயுகம் கோரிய அதேபோன்ற ஒரு பணியையே சிரமண மதத்தின் அறிவர்களும் துறவியரும் செய்தார்கள் என்று கொள்ளலாம்.

பிராமணர்களைப்போலன்றி சமணர்களுக்கும் பௌத்தர்களுக்கும் மேலும் ஒருங்கிணைக்கப்பட்ட செயல்முறை இருந்தது. பள்ளி, சங்கம் போன்ற அமைப்புகள் அவர்களின் செயல்பாடுகளை ஒருங்கிணைத்தன. ஊர்நடுவே பள்ளிகளும் விகாரங்களும் அமைக்கப்பட்டன. சமண பௌத்த துறவிகள் மொழிக்கல்வியும் அறக்கல்வியும் கற்பித்தார்கள். வணிகம் பரவ ஆரம்பித்த அக்காலகட்டத்தில் பெரிதும் தேவையாக இருந்த அடிப்படைக்கல்விகள் அவை. வணிகத்துக்கு அவசியமான அடிப்படை அறங்கள் அடிப்படை தொடர்புறுத்தல் ஆகிய இரண்டுமே இதனுடன் தொடர்புகொண்டவை. அத்துடன் அன்று மக்களுக்கு பெரிதும் தேவையாக இருந்த மருத்துவத்திலும் ஈடுபட்டார்கள்.

இதில் சமணத்தைக் குறிப்பாகச் சொல்ல வேண்டும். சமணம் இந்தியா முழுக்கவே இலக்கண நூல்களையும் மருத்துவநூல்களையும் நீதி நூல்களையும் உருவாக்கியது. சம்ஸ்கிருதத்தில் மட்டுமல்லாமல் பிராந்திய மொழிகளிலும் அதன் பங்களிப்பு அதிகம். தமிழிலும் சமணம் இந்த மூன்று தளங்களிலும்தான் தன் பண்பாட்டுக்கொடையை நிகழ்த்தியிருக்கிறது. பதினெண்கீழ்க்கணக்கு நூல்கள் இவ்வாறு உருவானவையே என்று கொள்ளத்தான் தமிழக வரலாறு அடிப்படையமைக்கிறது.

பதினெண்கீழ்க்கணக்கு நூல்களில் ஒன்றான திருக்குறள் இந்தக் காலகட்டத்தில் இந்த வரலாற்றுச்சூழலில் உருவானதெனக் கொள்வதற்கே வாய்ப்புகள் அதிகம். திருக்குறளை சங்க காலத்துக்கு அல்லது அதற்கும் முன்னால் கொண்டுசெல்லுதல் போன்ற ஊகப்பாய்ச்சல்களுக்கு வேறு உள்நோக்கங்கள் இருக்கலாமென்றே எண்ணத்தோன்றுகிறது. ஆகவேதான் குந்துகுந்தாச்சாரியார் என்ற சமணத்துறவியால் எழுதப்பட்ட சமணநூல்தான் திருக்குறள் என்ற கூற்றை நிராகரித்துவிடமுடியாது என நான் எண்ணுகிறேன்.

இக்குறிப்பிட்ட காலகட்டத்தில் நடந்த நீதிசார்ந்த விவாதக்களத்தை நாம் பதினெண்கீழ்க்கணக்கு நூல்கள், அக்காலத்து சமண நெறிநூல்கள், தென்னிந்திய சமண வரலாற்றுக்குறிப்புகள் மற்றும் பொதுவான இந்திய வரலாற்றுச்சூழல் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் விரிவாகச் சித்தரித்துக்கொள்வதன் மூலமே குறள் பேசும் நீதியின் அடிப்படைகளைப் புரிந்து கொள்ள முடியும். இதுகாறும் வந்த திருக்குறள் ஆய்வுகளைப் பார்க்கையில் அவை குறளை தமிழ்ப்பண்பாட்டின் தலைநூல் என்ற வகையில் தமிழ்வரலாற்றிலும் தமிழிலக்கிய விவாதக்களத்திலும் மட்டும் வைத்து மதிப்பிடுபவையாகவே உள்ளன. அடுத்த கட்டத்துக்கான நகர்வுக்கான தேவை இன்று உள்ளது.

(3) திருக்குறளின் விவாதக்களம்

இந்தியச்சூழலில் தர்மசாஸ்திரங்களின் இடத்தையும் பங்களிப்பையும் விரிவாக ஆராய்ச்சி செய்தவர் பி.வி.காணே. தர்ம சாஸ்திரங்களைப்

பற்றிய அவரது மகத்தான கலைக்களஞ்சியம் இந்திய வரலாற்றையும் தத்துவத்தையும் அறிவதற்கான முதன்மை ஆதாரங்களில் ஒன்று. இந்தக்கலைக்களஞ்சியம் அளிக்கும் மனச்சித்திரம் ஒன்றுண்டு. ஒரே வயலில் பயிர்கள் வளர்ந்து நிற்பது போல இந்த எல்லா தர்ம சாஸ்திரங்களும் ஒரே பண்பாட்டுக்களத்தில், ஒரே விவாதச்சூழலில் முளைத்தெழுந்து நிற்கின்றன. இவை ஒவ்வொன்றுக்கும் இடையே உள்ள மறுக்கமுடியாத ஒற்றுமைகளே நம் கண்ணில் முதன்மையாகப் படுகின்றன. பேதங்களை உருவாக்கும் விவாதச்சூழல் அடுத்தபடியாக கண்ணில்படுகிறது.

இந்திய தர்மசாஸ்திரங்களை அனைத்தையும் ஒரேதளத்தில் வைத்து ஒப்பாய்வுசெய்வதனூடாக நாம் அடையும் வெளிச்சங்கள் பல உள்ளன. திருக்குறள் போன்ற நூல்கள் அத்தகைய விரிவான ஆய்வுகளுக்கு உள்ளாக்கப்பட்டனவா என்ற ஐயம் எனக்கு உள்ளது. குறிப்பாக பிரபலமான ஸ்மிருதிகளுடனும் ஜைன சூத்திரங்களுடனும் பௌத்த நீதிநூல்களுடனும் குறள் விரிவாக ஒப்பீட்டாய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்டதில்லை. இந்த நீதிநூல்கள் உருவான ஓர் ஒட்டுமொத்த விவாதக்களத்தில்தான் குறளும் உருவாகியகுக்கிறது.

நான்குவருணங்கள் நான்கு புருஷார்த்தங்கள் நான்கு ஆசிரமங்கள் இவையே எல்லா தர்ம சாஸ்திரங்களுக்கும் பொதுவான பேசுபொருள். எல்லா ஸ்மிருதிகளும் இவற்றைப்பற்றியே விரித்துரைக்கின்றன. ஒரு நீதிநூலை இன்னொன்றுடன் நாம் வேறுபடுத்திப்பார்ப்பது எவ்வகையில் அது இந்த பொதுமையில் இருந்து வேறுபடுகிறது என்பதை வைத்தே. உதாரணமாக குறள் நான்குவருணங்களைப் பற்றிப் பேசவில்லை. நான்கு புருஷார்த்தங்களில் வீடுபேறை விட்டுவிட்டது.

நமக்கு இன்று உலகளாவிய நீதிநூல்கள் பல கிடைக்கின்றன. சுமேரிய களிமண்பாளங்களில் எழுதப்பட்ட நீதி நூல்கள், பைபிள் பழைய ஏற்பாட்டின் நீதிமொழிகள், குர் ஆன், கன்பூஷியசின் போதனைகள் போன்றவை உதாரணங்கள்.

இணையம் வந்துவிட்ட இன்று ஒரே கணிப்பொறிமுன் அமர்ந்து எளிதாக இந்த நூல்களை நாம் ஒப்பீடு செய்ய முடியும்.

என் வாசிப்பில் எழுந்த முதல் மனச்சித்திரம் இது. பெரும்பாலான நீதிநூல்கள் ஒரு குடிமைச்சமூகத்திற்குள் அதன் கட்டுக்கோப்புக்காகவும் சுமுகமான இயக்கத்துக்காகவும் கூறப்பட்டவையாக இருக்கின்றன. ஆனால் இந்திய நீதிநூல்களும் சட்டநூல்களும் பலவகையான சமூகங்களை சமரசப்படுத்தி ஒன்றுசேர்க்கும்பொருட்டு உருவானவையாக இருக்கின்றன. கடைசியாக இன்றைய இந்து குடிமைச்சட்டம், இந்திய அரசியல் சட்ட முன்வரைவு உட்பட இந்த அம்சத்தை நாம் காணமுடிகிறது.

இதுதான் இந்திய நீதி நூல்களின் பொதுவான பின்புலம். அவை மாறுபட வாழ்க்கைமுறைகளும் உலகநோக்குகளும் கொண்ட பல்வேறு குடிமைச்சமூகங்கள் ஒன்றாக இணைவதன் மூலம் உருவான விவாதக்களத்தில் நின்று பேசிக்கொண்டிருக்கின்றன. இந்த விவாதக்களத்தில் செயல்பட்ட சக்திகள் அனைத்துக்கும் இந்திய நீதிநூல்கள் அனைத்திலும் ஒரு பங்களிப்பு உள்ளது. குறள் உள்ளிட இந்திய நீதி நூல்களை எல்லாம் இப்படிப்பட்ட பலகுரல்கள் ஒலிக்கும் பிரதிகளாகக் காண்பது நமக்கு இன்னும் தெளிவான பார்வையை அளிக்கும்.

பல ஸ்மிருதிகள் அரைநூற்றாண்டு முன்னரே மலையாளத்தில் மொழியாக்கம் செய்யப்பட்டு கிடைக்கின்றன. இந்தியவியலாளர்களால் ஆங்கிலத்தில் மொழியாக்கம் செய்யப்பட்ட மூலநூல்கள் இன்று இணையத்தில் கிடைக்கின்றன. தொடர்ச்சியாக ஸ்மிருதிகளை நான் வாசித்துக்கொண்டிருக்கிறேன். என்னுடைய கருத்துக்கள் இன்னமும் ஓர் உருவாக்க நிலையில் இருப்பதனால் ஒரு விவாதம் எனக்கும் உதவியாக இருக்கக் கூடும் என எண்ணி ஓர் முன்வரைவாகவே இவற்றை முன்வைக்கிறேன்.

ஸ்மிருதிகளில் பழைமையானவை எவையோ அவை பாலியல் நெறிகளில் மிகுந்த சமரசத்தன்மை கொண்டவையாக இருக்கின்றன. உதாரணம் நாரத ஸ்மிருதி, யம ஸ்மிருதி,யாக்ஞுவால்கிய ஸ்மிருதி போன்றவை. அவை ஒரு ஆண் பெண் பல பெண்களை மணப்பதை மட்டுமல்லாமல் ஒரு பெண் குழந்தைப்பேறுக்காக பல ஆண்களை மணப்பதையும் கூட ஒத்துக்கொள்கின்றன — சில நிபந்தனைகளுடன். இந்நூல்கள் முன்வைக்கும் ஒழுக்கம் என்பது இன்றைய வாசகனுக்கு ஆச்சரியத்தையும் சில சமயம் அதிர்ச்சியையும் அளிக்கலாம்.

இவ்வாறு பாலியல் நெறிகளில் சமரசத்தன்மையுடன் இருக்கும் ஸ்மிருதிகள் பொதுவாக குலக்கலப்பை பெரிதாக எண்ணுவதில்லை. மனிதர்களை பிறப்பை வைத்து மட்டுமே மதிப்பிட முயல்வதும் இல்லை. ஆனால் ஸ்மிருதிகளில் பிறகு வந்தவை பாலியல் நெறிகளை கெடுபிடியாக ஆக்கியபடியே செல்கின்றன. அவ்வகையில் மனுஸ்மிருதியை விட பராசர ஸ்மிருதி இன்னும் தீவிரமாக இருக்கிறது. அதேபோல அவை குலக்கலப்பை முடிந்தவரை தடுக்க முயல்கின்றன. மனிதர்களை பிறப்பின் அடிப்படையில் முற்றாக வகுத்துவிட முயல்கின்றன.

நான் எளிமையாக ஒரு சூத்திரத்தை முன்வைப்பேன். பேரரசுக்கு உறுதியான சமூகக் கட்டுமானம் தேவை. ஆகவே பிறப்பு அடிப்படையிலான சமூகப்படிநிலைக்கட்டுமானம் உருவாக்கப்பட்டது. பிறப்படிப்படையிலான அடையாளம் முன்னிறுத்தப்பட்டதனால் குலக்கலப்பு கடுமையாக விலக்கபப்ட்டது. ஆகவே பாலியல் சுதந்திரம் கட்டுப்படுத்தப்பட்டது. விளைவாக பெண் கட்டுப்படுத்தப்பட்டாள்.

ஸ்மிருதிகளில் பாலுறவை கையாண்டிருக்கும் விதம் பலவகையான ஆய்வுகளுக்கு இடமளிப்பது. நடைமுறைத்தன்மை கொண்டவை ஸ்மிருதிகள். காரணம் அவை ஒவ்வொருநாளும் செயலாக்கப்பட்டாக வேண்டியவை. ஆகவே வெறும் இலட்சியக்கனவை அவை முன்வைக்க முடியாது. அந்த நீதியை அதன்கீழ் வரும் மக்கள் ஏற்றுக்கொண்டாக வேண்டும். பாலுறவைப்பொறுத்தவரை ஸ்மிருதிகளின் நிலைப்பாடு இரண்டுதான். 1. குல அடையாளம் காப்பாற்றப்பட வேண்டும் 2. குடும்பம் நீடிக்க வேண்டும். இவ்விரண்டும் ஒன்றோடொன்று முரண்படும்போது இரண்டாவதே முக்கியமானதாகக் கொள்ளப்பட்டது.

இவ்விரு விதிகளின் அடிப்படையில் அந்த ஸ்மிருதி எழுந்த காலகட்டத்தில் உள்ள எல்லாவகையான பாலியல் உறவுகளையும் தொகுத்துவிட ஸ்மிருதிகள் முயல்கின்றன. அப்போது உருவாகும் முரண்பாடுகள் எல்லா ஸ்மிருதிகளிலும் காணக்கிஜக்கின்றன. உதாரணமாக பேரா சி.வி.வாசுதேவ பட்டதிரி மொழியாக்கம் செய்து விளக்கம் எழுதிய யாக்ஞவால்கிய ஸ்மிருதியில் ஆசார அத்யாயம் 55,56,57 பாடல்களில் அந்த முரண்பாட்டை அவர் சுட்டுகிறார்.

‘சூத்திர ஜாதியில் மணம்புரிவது பிராமணனுக்கு ஏற்புடையதல்ல என்பதே என் கருத்து. ஏனென்றால் அவளில் இருந்து பிறப்பதும் அவனே அல்லவா?’ என்று சொல்கிறது 56 ஆவது சுலோகம். ஆனால் அதற்கடுத்த சுலோகம் பிராமணனுக்கு பிராமண சத்ரிய

வைசிய ஜாதிகளில் சாதிக்கொன்றுவீதம் மூன்று மனைவிகள் இருக்கலாம் என்கிறது. சத்திரியனுக்கு சத்ரிய வைசிய ஜாதிகளில் சாதிக்கொன்றாக இரு மனைவிகள் இருக்கலாம் என்கிறது. அதாவது குலக்கலப்பை அது சிபாரிசு செய்கிறது.

அதே பகுதியில் 62 ஆவது சுலோகம் திருமணச்சடங்கைச் சொல்லும்போது கணவனும் மனைவியும் ஒரே வர்ணத்தைச் சேர்ந்தவர்களாக இருக்கும்போது வெறுமே பாணிகிரஹணம் [கைப்பிடித்தல்] செய்யவேண்டும் என்று சொல்கிறது. வேறு வேறு வருணத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் என்றால் கணவன் அந்த வருணத்துக்குரிய பொருளை கையில் வைத்திருக்க வேண்டும் என்கிறது. மனைவியர் வேறு வேறு வருணத்தைச்சேர்ந்தவர்கள் என்றால் உயர்வர்ணத்தைச் சேர்ந்தவளே சகதர்மிணி என்று சொல்லும் அதே மூச்சில் ஆனால் மூத்த மனைவி இல்லாமல் தர்மச்சடங்குகள் செய்யப்படக்கூடாது என்கிறது.

ஆக, எந்த ஸ்மிருதியும் முற்றுமுடிவாக எதையுமே சொல்லத்துணிவதில்லை என்பதைக் கவனிக்கலாம். ஏனென்றால் நீதி குறித்த ஒரு முன்வரைவை வைத்துக்கொண்டு அதன் சட்டகத்துக்குள் அப்போது நடைமுறையில் இருந்த ஆசாரங்களை கொண்டுவருவதற்கே அவை முயன்றன. பிராமணர்களும் சத்ரியர்களும் வைசியர்களும் பிற சாதிகளுடன் கலக்கக்கூடாது என்ற நியதி மாற்றமில்லாமல் இருந்திருந்தால் இந்திய நிலப்பகுதியில் நாம் இன்று காணும் பண்பாடே உருவாகியிருக்காது. இந்திய நிலப்பகுதியில் பலநூறு குலங்கள் மையப்பண்பாட்டுக்கு வந்தபோது பிராமணர், சத்ரியர், வைசியர் போன்றவர்களின் எண்ணிக்கை பிரம்மாண்டமாக வளர்ந்ததையே நாம் காண்கிறோம்

விதிகள் அனைத்தையும் விதிவிலக்குகளால் ரத்துசெய்யவும் சாத்தியங்களைக் கொடுத்தே ஸ்மிருதிகள் எழுதப்பட்டிருக்கின்றன. காரணம் நீதிக்கான விவாதக்களத்தில் அக்காலத்தில் நடைமுறை ஆசாரங்களும் நம்பிக்கைகளும் மிக முக்கியமான ஒரு தரப்பு என்பதே. அவற்றைத்தவிர்த்து நீதிநெறிகளை வகுத்தல் சாத்தியமே அல்ல. ஸ்மிருதிகளில் முற்றிலும் பழங்குடித்தன்மை கொண்ட பல ஆசாரங்கள் அனுமதிக்கப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம். அவ்வகையில் பெருமளவு ‘மேநிலைத்தன்மை’ கொண்ட ஸ்மிருதி என்பது மனு ஸ்மிருதிதான்.

ஸ்மிருதிகள் எப்போதும் புராதன நூல்கள் அல்ல. பிற்காலத்தில் கூட ஸ்மிருதிகள் உருவாகியிருக்கின்றன. கேரள நம்பூதிரிகளின் ஆசாரங்களை வகுத்துரைக்கும் சங்கர

ஸ்மிருதி ஒன்று உண்டு. அது பதினைந்தாம் நூற்றாண்டிலோ அதற்குப் பின்னரோ உருவாகியிருக்கக் கூடும் என்று ஆய்வாளர்கள் சொல்கிறார்கள்.

ஆகவே நீதி நூல்களின் விவாதக்களத்தில் முதல்தரப்பு அச்சமூகத்தின் உறுப்புகளாக உள்ள இனக்குழுச்சமூகங்களில் உள்ள ஆசாரங்களும் நம்பிக்கைகளும் குடிநீதிகளும்தான். அவற்றை சமரசப்படுத்தி, தொகுத்து, மறுஆக்கம் செய்து, ஒன்றோடன்று நிரப்பி நீதிநூல்கள் தங்கள் நீதிக்கோட்பாடுகளை உருவாக்குகின்றன.

நீதிநூல்களில் விவாதக்களத்தில் இரண்டாவது முக்கியமான தரப்பு என்பது அப்போதிருந்த அரசதிகாரமே. நாரத ஸ்மிருதி முதலிய பழங்கால ஸ்மிருதிகள் குலங்களை ஒருங்கிணைக்கும் காலகட்டத்தைச் சேர்ந்தவை. அக்கால மன்னன் என்பவன் குலங்களின் கூட்டுத்தலைவன் மட்டுமே. அவனது அதிகாரம் குலங்களின் கூட்டமைப்புக்குக் கட்டுப்பட்டது. குலத்தலைவர்களில் இருந்து தேர்ந்தெடுக்கபப்ட்டவன் அரசனான காலம் இருந்தது. பின்னர் அவர்களில் வலிமையானவன் அரசனாக ஆனான். சேரமன்னர்கள் குலசேகரன் என்ற அடைமொழியுடன்தான் அழைக்கப்பட்டார்கள். திருவிதாங்கூர் மன்னரைப் பொறுத்தவரை 1730ல் ஆட்சியமைத்த மார்த்தாண்ட வர்மா குலசேகரப்பெருமாள் தான் முற்றதிகாரம் கொண்ட முதல் மன்னர். அதவரை குலத்தலைமையே மன்னர்பொறுப்பு எனப்பட்டது.

தமிழகத்தில் களப்பிரருக்கு முந்தைய காலத்தில் சேரசோழபாண்டிய அரசுகளும் குலத்தலைமை அரசுகளாகவே இருந்திருக்க வேண்டும். களப்பிரரும் அப்படி இருந்திருக்கலாம். முற்றதிகார மன்னர் ஆட்சி என்பது களப்பிரரை அழித்தபின்னர் பல்லவர்களும் சோழர்களும் அமைத்த அரசுகளிலேயே சாத்தியமாகியிருக்கிறது. அதிலும் குறிப்பாக ராஜராஜசோழன்தான் தமிழகத்தின் முதல் முற்றதிகார மன்னன் என்று கொள்ளலாம் என்று படுகிறது. ஏனென்றால் ஊதியம் பெறக்கூடிய நிலையான ராணுவம் என்பது முற்றதிகார அரசுக்கு இன்றியமையாதது. அது முந்தைய அரசுகளில் இல்லை. போருக்கென குலத்தலைவர்களால் திரட்டி அளிக்கப்படும் படையே தமிழகத்தில் முன்னர் இருந்தது.

முற்றதிகார அரசின் சுரண்டல் அமைப்பும் முற்றதிகாரம் கொண்டது. அதன் நீதியும் அதற்கேற்ப அமையக்கூடியது. வட இந்திய வரலாற்றில் கடைசிவரை குலங்களின் பங்கேற்பு இருந்தாலும் சந்திர குப்த மௌரியனின் அரசு முதல் முற்றதிகாரப்பேரரசு என்று

சொல்லலாம். அது ஒரு சிறிய குடித்தலைவனின் அரசு. அரச தந்திரத்தாலும் வணிகர்களின் உதவியாலும் அதிகாரத்தை அடைந்தது. கிட்டத்தட்ட நிலையான ராணுவத்தை சந்திரகுப்தன் வைத்திருந்தார் என்று சொல்லமுடிகிறது. ஆகவேதான் நேரடியாக மன்னனே வரி வசூல்செய்யும் முறை தேவையாகியது. ஆகவேதான் அர்த்த சாஸ்திரம் போன்ற ஒரு நீதி-நிர்வாக நூலின் தேவை எழுந்தது.

நீதிநூல்களின் விவாதக்களத்தில் அக்காலத்தைய மதமும் தத்துவமும் முக்கியமான தரப்புகளாக அமைகின்றன. மத-தத்துவ தரிசனங்களின் மையச்சரடில் குடிநீதிகள் கோர்க்கப்பட்டே பெருநீதிகள் உருவாக்கப்படுகின்றன என்று சொல்லலாம். ஸ்மிருதிகள் சுருதிகளின் விளக்கங்களாக இருக்க வேண்டுமென்ற மரபின் கூற்று இதையே சுட்டுகிறது. எல்லா சமூகச்சட்டங்களுக்கும் நீதிகளுக்கும் அடியில் அந்தக்காலகட்டத்தில் அச்சமூகத்தில் செல்வாக்கு செலுத்திய மத-தத்துவ தரிசனங்களின் ஆழ்ந்த செல்வாக்கு காணப்படும்.

இத்தகைய பல்வேறு தரப்புகளின் உரையாடலின் விளைவாகவே ஒரு நீதிநூல் உருவாகிறது. அதுவன்றி நீதி என்பது ஒருபோதும் ஒரு தரப்பால் இன்னொரு தரப்பு மீது சுமத்தப்படுவது அல்ல. அது சாத்தியமே அல்ல. அதில் அதிகாரமும் சுரண்டலும் அடக்குமுறையும் எல்லாம் இருக்கக் கூடும்தான். ஆயினும் சமூகத்தில் உருவாகும் நீதிப்பிரக்ஞை என்ற கருத்தியல் உள்ளடக்கமே நீதிநூலாக பரிணாமம் கொள்கிறது எனலாம்.

''உபகண்டம் தழுவிய பொதுவான அறிவுச்சொல்லாடலின் வைதீக[சமஸ்கிருத] அ-வைதீக [பிராகிருத,பாலி] கருத்துக்கள் தமிழ்ச்சமூகத்தின் மீது களப்பிரர் -பல்லவர் காலகட்டத்தில் வலிந்து திணிக்கப்பட்டதாக அர்த்தமில்லை. இக்காலகட்டத்துக்கு முந்தைய ஐந்து நூற்றாண்டு தமிழ்ச் சொல்லாடலில் மேற்குறித்த வைதீக-அவைதீக கருத்துக்களான அறம் அரசியல் சடங்கு கதை புராணம் இதிகாசம் வேதம் யாகம் ஆகியவை புலவர் மரபால் அறிமுகமாகியிருந்தன. முற்றிலும் அன்னியமான கருத்துக்களை ஏற்கனவே தனக்கான சொல்லாடலைக்கொண்டு உருவாகியிருந்த சமூகம் மீது வலிந்து திணிக்க முடியாது' என்று ராஜ்கௌதமன் கூறுகிறார்.

திருக்குறளின் விவாதக்களத்தின் முதல்தரப்பு என்ன? தமிழ்ச்சமூகத்தில் அன்றுவரை இருந்த குடிநீதிகள் மற்றும் ஆசாரங்களின் பின்புலம்தான். அந்த ஆசாரங்களும் நீதிகளும் அன்றாடவாழ்க்கையின் முறைமைகளாகவும் அவற்றின் வெளிப்பாடான

இலக்கியப்படைப்புகளாகவும் அபூர்வமாக அவற்றைத் தொகுத்துவைத்த நூல்களாகவும் அக்காலத்தில் இருந்திருக்கலாம். அவை குறளின் உருவாக்கத்தில் பெரும் பங்கு ஆற்றியிருக்கக்கூடும்.

அவ்வகையில் சங்க இலக்கியங்களில் பொருண்மொழிக்காஞ்சி என்று வகுக்கப்பட்ட திணையின் நீட்சியாகவே தமிழ் நீதிநூல்கள் இருக்கின்றன என்பதைச் சொல்லமுடியும். குறளின் அறம்பொருள் பகுதியில் உள்ள கணிசமான பாடல்களுக்குச் சமானமான புறநானூற்றுப்பாடல்களை ஆய்வுப்பதிப்புகளில் அறிஞர்கள் சுட்டியிருக்கிறார்கள். பலசமயம் இணையான வரிகளையே நாம் காணமுடிகிறது

உதாரணமாக

அறத்தான் வருவதெ இன்பம் மற்றெல்லாம்
புறத்த புகழும் இல *[குறள் 39]*

சிறப்புடை மரபிற் பொருளும் இன்பமும்
அறத்து வழிப்படூஉம் தோற்றம் போல *[புறநானூறு 31]*

குறளின் அகத்துறைப் பாடல்கள் அப்படியே சங்க அகத்துறைப்பாடல்களை பின்பற்றுபவை என்பதைக் காணலாம். சங்ககால அகத்துறைப்பாடல்களின் பெரும்பாலான இயல்புகள் குறள்பாடல்களில் உள்ளன. தலைவன் தலைவி செவிலி என்ற பொதுக்கதாபாத்திரங்கள், பெரும்பாலான கவிதைகள் கூற்றுகளாக இருப்பது, காமத்தைப்பற்றிய உடல்சார்ந்த நோக்கு என்று சொல்லிக்கொண்டே செல்லலாம். அகத்துறைப்பாடல்களில் பல வரிகள் குறளின் வரிகளாகவே மாறியிருப்பது ஆய்வாளர்களால் சுட்டப்பட்டிருக்கிறது

உதாரணமாக

பேதமை ஒன்றோ பெருங்கிழமை என்றுணர்க
நோதக்க நட்டார் செயின் *[குறள் 805]*

பேதமையாற் பெருந்தகை கெழுமி
நோதக செய்ததென்றுடையேன் கொல்லோ [குறுந்தொகை 230]

தமிழின் சங்ககால இலக்கியங்களுக்கும் திருக்குறளுக்கும் இடைப்பட்ட காலத்தைச்சேர்ந்த நூல் என்று தொல்காப்பியத்தை வரையறைசெய்யலாம். பொதுவாக கருதப்படுவதுபோல அது சங்க காலத்துக்கு முந்தைய நூல் அல்ல. சங்க காலத்தைய உதிரிப்படைப்புகளை தொகைநூல்களாக உருவம் கொண்டபின்னர் உருவானது அது. பல்வேறு முந்தைய இலக்கண-அறநூல்களை தொகுத்துரைக்கும் நூல். ஆகவே அறம்-இலக்கணம் சார்ந்து ஒரு மாபெரும் உரையாடலுக்குப்பின்னர் உருவானது. சங்ககாலத்தில் அது உருவாகியிருக்க வாய்ப்பில்லை. சங்கம் மருவியகாலத்தில் சமண -பௌத்த மதங்களின் வருகைக்கும் அதனுடன் இணைந்து உருவான இலக்கண- அற விவாதங்களுக்கும் பின்னர் உருவானது.

இந்தக்கருத்தை நான் பெரிதும் மதிக்கும் இரு முன்னோடி ஆய்வாளர்கள் அழுத்தமாகக் கூறிவருவதைக் காண்கிறேன். பேராசிரியர் ராஜ் கௌதமன் [பாட்டும் தொகையும் தொல்காப்பியமும் தமிழ்ச்சமூக உருவாக்கமும். பேரா.ராஜ்கௌதமன்] என்ற நூலில் இக்கருத்தை விரிவாகவே முன்வைக்கிறார். எம்.வேதசகாயகுமாரின் தனிக்கட்டுரைகளில் இக்கருத்து முன்வைக்கப்படிருக்கிறது. தொல்காப்பியம் திருக்குறள் உருவான அதே விவாதக்களனில் அதற்கு சற்று முன்பாக உருவான நூல் எனலாம். அதன் நேரடியானசெல்வாக்கும் குறளில் இருக்கிறது.

குறளின் விவாதக்களத்தின் இரண்டாவது தரப்பு அக்கால ஆட்சியாளர்கள். அப்போது பேரரசுகள் தமிழ்மண்ணில் இல்லை. களப்பிரர் காலம் என்பது பலநூறு சிறுமன்னர்கள் களப்பிர்ரின் மைய ஆட்சிக்குக் கீழே இணைந்திருந்த காலகட்டமாக இருக்கலாம். ஆகவே மைய அதிகாரத்தால் நேரடியாக வரிவசூல் செய்யப்படும் முறை இருந்திருக்க வாய்ப்பில்லை. குடிமைச்சமூகங்கள் அனேகமாக முற்றிலும் சுதந்திரமாக, தங்கள் ஆசாரங்கள் வாழ்க்கைமுறைகளைப் பேணியபடி செயல்படிருக்கவேண்டும். கிராமங்கள் தன்னாட்சி கொண்டவையாக இருந்திருக்க வேண்டும். அதிகாரம் ஒட்டுமொத்தமானதாக, பொதுவானதாக, கருத்தியல்தளத்தில் மட்டும் செயல்படுவதாக இருந்திருக்க வேண்டும்.

இத்தகைய அதிகார அமைப்பில் மனுவின் ஸ்மிருதி போன்ற சாணக்யனின் அர்த்த சாஸ்திரம்போன்ற ஒரு நீதிநூல் செயல்படமுடியாது என்பதை எவரும் ஊகிக்கலாம். காரணம் அவையெல்லாம் 'ஆயுதமேந்திய ' நூல்கள். ஆயுதம் ஏந்தி ஓர் அரசமைப்பு

அவற்றின் பின்னால் நின்றுகொண்டிருக்க வேண்டும். அந்த அமைப்பின் பல்லாயிரம் கரங்கள் நாடெங்கும் பரவி அந்த நூலை நிறுவிக்கோண்டே இருக்கவேண்டும்.

தொல்பழங்காலத் தமிழ்நாட்டை நாம் ஊகிப்பது ஒன்றும் சிரமம் அல்ல. சமீபகாலத்தில் கூட தமிழகத்தின் பல பகுதிகள், பல குடிச்சமூகங்கள் அப்படித்தான் தன்னிச்சையான இயக்கத்துடன் இருந்தன. நீதி என்பது அவற்றின் குடித்தலைவர்களால் அவர்களின் குடி ஆசாரப்படி தீர்மானிக்கப்படுவதாக மட்டுமே இருந்தது. அதில் வெளியே இருந்து எந்த அதிகாரமும் செல்வாக்குச் செலுத்தவில்லை. ஒரு தேவர் 'நாடு' அமைப்பில் இன்றும்கூட அதன் தலைவரான நாட்டாமை அவரது ஆசாரத்தின்படியே தீர்ப்பளிக்கிறார். இதன் இன்னும் பிற்பட்ட நிலை அன்றிருந்திருக்கலாம்.

உறுதியான மைய அதிகாரம் கொண்ட பேரரசு இல்லாத நிலையில், இனக்குழுக்களின் கூட்டமைப்பாக சிற்றரசுகளும் சிற்ரரசுகளின் தொகுப்பாக அரசும் இருந்த அக்காலகட்டத்தில் சாத்தியமான பொதுநீதி என்பது குலநீதிகள் மீது ஒரு மையநீதியின் கருத்தியல்செல்வாக்கைச் செலுத்துவது மட்டுமே. அதற்காகவே நீதிக்கல்வி ஒன்று அக்காலத்தில் உருவாக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும். சமணப்பள்ளிகள் பௌத்த விகாரங்கள் மூலம் அக்கல்வியானது பெருவாரியான மக்களுக்குக் கற்பிக்கப்படிருக்க வேண்டும். களப்பிரர்களின் காலகட்டத்தில் இத்தனை நீதிநூல்கள் உருவானமைக்கான காரணம் இதுவே என ஊகிக்கலாம். இதை சாத்வீகமான ஒரு நீதிப்பரவலாக்கம் என்று சொல்லலாம். பதினெண்கீழ்க்கணக்கின் எந்த நீதிநூலும் மனுஸ்மிருதி அல்லது குர் ஆன் போல ஆயுதமேந்திய நீதிநூல் அல்ல.

'இருண்ட காலம் என்று தற்கால சைவ வேளாள தமிழர்களால் வருணிக்கபப்டும் களப்பிரர் ஆண்ட முந்நூறு வருடங்களிதான் சம்ண பௌத்த சமயங்களின் அறம், அறிவு, தருக்கம், காவியம், பக்திப்பாடல், மொழிபெயர்ப்பு,இலக்கணம், நிகண்டு, தொகுப்பு ஆகியவை பெருஞ்சொல்லாடலாக உருவெடுத்தன. பார்க்கப்போனால் அச்சுத விக்கிரந்தன் போன்ற வலிமையான பௌத்த அரசர்கள் தமிழகத்தை ஆண்ட காலகட்டத்தில்தான் பல்துறை அறிவுச்சொல்லாடல்கள் தமிழகத்தில் முதன்முதலாக தனிப்பட்ட பௌத்த சமணப்பெரியோர்களால் படைக்கப்பட்டன'' என்று ராஜ்கௌதமன் சொல்கிறார் [பாட்டும் தொகையும் தொல்காப்பியமும் தமிழ்ச்சமூக உருவாக்கமும். பேரா.ராஜ்கௌதமன். பக் 30]

ஒன்றை அவர் விட்டுவிட்டார், மருத்துவம். இந்தியாவெங்கும் இன்று பரவியிருக்கும் ஆயுர்வேதமருத்துவம் உண்மையில் சமணம் மூலமே அந்த பரவலாக்கத்தைப்பெற்றது. இந்த அறிவுச்சொல்லாடல் தமிழகத்தில் மட்டும் நடந்த ஒன்று அல்ல. இந்தியாவின் எல்லா பிராந்தியமொழிகளிலும் ஒரு ஒட்டுமொத்த இந்தியாவளாவிய அறிவுச்சொல்லாடலை நிகழ்த்தி அவற்றின் உருவாக்கத்துக்கும் வளர்ச்சிக்கும் பௌத்தமும் சமணமும் பெரும்பங்காற்றியிருக்கின்றன.

சமணமும் பௌத்தமும் இந்தியாவின் தென்பகுதியில் பரவிய நாட்களில் இங்கே பேரரசுகள் இல்லை. ஆகவே மனு ஸ்மிருதி, அர்த்த சாஸ்திரம் போன்ற ஆயுதமேந்திய நீதிநூல்கள் நடைமுறையிலும் இல்லை. இனக்குழுக்களின் நீதிக்குள் ஊடுருவும் பெருநீதியை கருத்துப்பிரச்சாரம் மூலம் பரப்பவேண்டியதே அக்கால அரசுகளின் தேவையாக இருந்தது. அதற்கு அவை சமண பௌத்த கல்வியமைப்புகளைப் பயன்பௌத்திக்கொண்டன. குறளின் உருவாக்கத்தில் சமகாலத்து களப்பிரர் அரசமைப்பு ஒரு முக்கியமான தரப்பு.

மூன்றாம் தரப்பு என்று பௌத்த-சமண மதங்களின் தத்துவதரிசனத்தைச் சொல்லலாம். குறளில் உள்ள சமணத்தாக்கத்தைப்பற்றி இங்கே விரிவாக உரைக்க வேண்டியதில்லை. முன்னோடி ஆய்வாளர்களால் அது மீண்டும் மீண்டும் பேசப்பட்டிருக்கிறது. 'களப்பிரர் காலத்தை மகாயான பௌத்தத்தின் பொற்காலம் என்று கூறுவர்.பிராகிருத பாலி தமிழ் மொழி இலக்கியங்கள் அதிகமாகப்படைக்கப்பட்ட காலகட்டம் இதுவே.சங்கமித்திரர், புத்தநந்தர், சோதிபாலர்,சுமதி, புத்த மித்திரர், திக்நாகர், போதிதர்மர், தர்மபாலர்,சாக்கியநாயனார் ஆகிய பௌத்த அறிஞர்கள்'' என்று ராஜ்கௌதமன் சொல்கிறார் [அதேநூல்] இத்தகைய பெரும் அறிவுக்கொந்தளிப்பு நிகழ்ந்த காலகட்டத்தின் சிருஷ்டியே குறள்.

கடவுள் வாழ்த்து முதல் குறளின் சொல்லாட்சிகளில் உள்ள ஆசீவக-சமணப்பாதிப்பு என்பது பிற எந்த மத-தத்துவச் செல்வாக்கை விடவும் அதிகம் என்றே எண்ணத்தோன்றுகிறது. சமண மரபுப்படி முதல் தீர்த்தங்காரர் ஆகிய ஆதிநாதரை வணங்கியபடித்தான் நூல் தொடங்குகிறது [ஆதிபகவன்] வாலறிவன், மலர்மிசை ஏகினான், வேண்டுதல் வேண்டாமை இலான், இருள்சேர் இருவினையும் சேரா இறைவன், பொறிவாயில் ஐந்தவித்தான்,அறவாழி அந்தணன், எண்குணத்தான் என்று வள்ளுவர் சொல்லும் எல்லா சொற்களும் இயல்பாக சமண தீர்த்தங்காரர்களுக்கு மட்டுமே பொருந்துபவை.

இச்சொற்களுக்கு பிற்காலத்தில் உரையாசிரியர்கள் கொடுத்துள்ள விளக்கங்கள் பல. ஆனால் சம்ஸ்கிருத சமண நூல்கள் பலவற்றில் இதே சொல்லாட்சிகள் இப்படியே சமண மூலவர்களுக்கு அளிக்கப்பட்டுள்ளது வெளிப்படையாகவே தெரியவரும் விஷயம். அறத்தின்ஆழி என்பது சமணர்களின் அறச்சக்கரம் என்பதை உணர்வதற்கு ஆய்வே தேவையில்லை

கொல்லாமை, கள்ளுண்ணாமை போன்ற பல தலைப்புகளில் வள்ளுவர் சொல்லும் நீதிகள் சமண நீதிகள் என்பதுடன் அவை முன்வைக்கப்பட்டிருக்கும் விதம், அவற்றுக்குரிய காரண காரியத்தொடர்பு முழுக்க முழுக்க சமண மதத்தின் தத்துவப்பின்புலத்தில் இருந்துவந்தது. கொல்லாமையைச் சொல்லவரும்போது

நல்லாறு எனப்படுவது யாதெனின் யாதொன்றும்
கொல்லாமை சூழும் நெறி

என்று கொல்லாமையை அனைத்துக்கும் மேலாக நிறுத்தும் தன்மையை நாம் குறளில் காண்கிறோம். உண்மையில் அனைத்து அறங்களுக்கும் மேலாக கொல்லாமையை நிறுத்துவது சமணத்துக்கே உரிய தத்துவம் ஆகும்.

குறளின் ஆக்கத்தில் சமண பௌத்த மதங்களுக்கு அடுத்தபடியாக வைதீக மதத்தின் செல்வாக்கும் உண்டு. 'வேள்வி, வேதம், வினைக்கு ஏற்ப வகுக்கும் கடவுள் ஆகியவற்றை உடம்பாட்டுவகையில் எடுத்தாள்வதனால் இவரை சமணர் சொல்வதற்கில்லை' என்று ராசமாணிக்கனார் சொல்கிறார். [திருக்குறள் காலம்] இதே கோணத்தில் பிறரும் விரிவான விளக்கங்களை அளித்திருக்கிறார்கள். திருக்குறளில் சமணர்களின் கொள்கையான வேத மறுப்பு இல்லை. வேள்விச்செயல்கள் சிறப்புடன்தான் சுட்டப்படுகின்றன. ஆகவே குறளில் உள்ள வைதீகமதத்தின் செல்வாக்கை குறைத்துமதிப்பிடுதல் சாத்தியமல்ல.

திருக்குறள் ஒரு பௌத்த நூல் என்றே அயோத்திதாச பண்டிதர் வாதிடுகிறார். திரிக்குறள் என்பதே உண்மையில் அதன் பெயர் என்று சொல்லும் பண்டிதர் அது திரிபிடகம் போன்ற ஒரு பௌத்தப்பெயரே என்றும் சொல்கிறார். அதனால்தான் அது முப்பால் என்று அழைக்கப்பட்டது. பௌத்த மதத்தின் கருத்துக்கள் நேரடியாகவே குறளில் உள்ளன என்பது அவரது வாதம். [அயோத்திதாசர் படைப்புகள்]

திருக்குறளின் மூலநூல்கள் எவை என்ற வினா பல வகையிலும் முக்கியமானது. அந்த வினாவை நம் தமிழாய்வாளர்கள் விரிவாக எடுத்துச்சென்றதில்லை. அதற்கான காரணங்கள் பல. முதன்மையானது தமிழ்ப்பண்பாட்டின் தலைநூலாகக் கருதப்படும் குறளை முழுக்க முழுக்க தமிழ்ப்பண்பாட்டின் உருவாக்கமாகவே காட்டவேண்டும் என்ற தன்மைய நோக்கு. இது அரசியல் சார்ந்ததே ஒழிய ஆய்வுக்கு உகந்தது அல்ல. இரண்டாவதாக தமிழாய்வில் வடமொழிநூல்களை பயன்படுத்திக்கொள்வதற்கான ஆய்வுமனப்பான்மையும் மொழிப்பயிற்சியும் பிற்காலத்து ஆய்வாளர்களிடம் இல்லை.

திருக்குறளின் முதல்நூல்கள் எவை என்ற வினாவானது திருக்குறள் ஓர் வழிநூல் என்ற அடிப்படையில் எழுவது அல்ல. எல்லா நூல்களும் பல்வேறு நூல்கள் பங்களிப்பாற்றும் ஒரு மாபெரும் சொற்களனில் இருந்து பிறப்பனவே என்ற புரிதலில் இருந்து எழும் எண்ணம் அது. தமிழ்நூல்களில் சங்க இலக்கியங்களும் தொல்காப்பியமும் எப்படி குறளுக்கு முன்னோடிநூல்களாக இருந்திருக்கின்றனவோ அதேபோல பண்டைய ஸ்மிருதிகள், சாணக்யரின் அர்த்தசாஸ்திரம் போன்ற நூல்களும் குறளுக்கு முன்னோடியாக இருந்திருக்கின்றன. சமண தத்துவ-நீதிநூல்களான ஜைனசூத்திரங்களின் பாதிப்பு திருக்குறளில் மிகமிக அதிகம்.

ஒரு நீதி நூல் என்ற வகையில் குறளைத் தீர்மானித்த விவாதக்களத்தை இவ்வாறு இந்தியச்சூழல் சார்ந்தும் தமிழ்ச்சூழல் சார்ந்தும் விரிவாக உருவாக்கிக்கொள்லலாம்.

(4) குறள்நீதி என்னும் அழியாத கவிதை

குறள் ஒரு ஸ்மிருதியா இல்லை சுருதியா? இந்திய ஞானமரபின் விவாதங்களில் இந்த வினா முக்கியமானது. இந்திய மெய்யியல் நூல்களை ஆராயும்போது நடராஜகுரு இந்தவினாவை எப்போதும் எழுப்பிக்கொள்கிறார். நெறிகளை அறிவுறுத்தும் நூல் ஸ்மிருதி. அடிப்படையான தரிசனங்களை முன்வைக்கும் நூல் சுருதி. பகவத்கீதையைப்பற்றி பேசும்போது அது ஒரு ஸ்மிருதி அல்ல சுருதிதான் என்று நடராஜகுரு தன் பகவத்கீதை உரையில் விவரிக்கிறார். ஏனென்றால் கீதை நெறிகளை அறிவுறுத்தவில்லை, நெறிகளுக்கு ஆதாரமாக உள்ள தத்துவப்பிரச்சினைகளை ஆராய்கிறது. அவற்றைச்சார்ந்து தன் முரணியக்க தரிசனத்தை முன்வைக்கிறது.

குறளை ஒரு வெறும் நீதிநூலாக அதாவது ஸ்மிருதியாக பார்க்கும் பார்வையே நம்மில் மேலோங்கியிருக்கிறது. குறளின் தத்துவ, தரிசன தளங்கள் குறைவாகவே பேசப்பட்டுள்ளன. குறள் ஒரு ஸ்மிருதியா என்றால் ஆம் என்ரே சொல்லவேண்டியிருக்கும். ஆனால் அது ஒரு சுருதியும் கூட என்று அந்நூலின் மீதான விரிவான வாசிப்பனுபவத்தைச்சார்ந்து கூறமுடியும் என்பதே என் கருத்தாகும்.

குறள் ஓர் ஆயுதமேந்திய பிரதி அல்ல. அது தனக்குப்பின்னால் ஓர் அதிகாரத்தை நிறுத்திக்கொண்டு அதன் குரலாகப்பேசவில்லை. அடக்குமுறையையோ ஆதிக்கநோக்கோ அதன் கூற்றில் இல்லை. குறளின் குரல் அறத்தின் அதிகாரத்தையே முன்னிறுத்துகிறது. அறம்சார்ந்த ஒரு விவாதத்தை உருவாக்கி அதில் கருத்தியல் ரீதியான மேலாதிக்கத்தை அடைந்து தன்னை நிறுவிக்கொள்ள அது முயல்கிறது என்று மேலும் திட்டவட்டமாகச் சொல்லலாம். அதற்கான காரணங்கள் ஏற்கனவே சொல்லப்பட்டுவிட்டன. அது கருத்தியலாதிக்கம் தேவைப்பட்ட இனக்குழுத்தொகுப்புக் காலகட்டத்தை தன் உருவாக்கப்பின்னணியாகக் கொண்டது.

அத்துடன் குறள் சமண-பௌத்த மதங்களின் தத்துவார்த்தமான பின்னணி கொண்டது. ஆகவே குறளில் வன்முறையம்சம் இல்லாமல் இருப்பதும் அதன் அறன் வலியுறுத்தல்கள் தனிமனித அகத்தை நோக்கிய அறைகூவல்களாக இருப்பதும் இயல்பானதே.

இக்காரணங்களால் குறளை ஒரு மென்மையான ஸ்மிருதி என்று சொல்ல முடியுமே ஒழிய அதை ஒரு சுருதி அதாவது மெய்ஞானநூல் என்று கூற முடியாது.

குறள் சுருதியாக ஆவது அதில் உள்ள ஆசிரியன் கவிஞனாக இருப்பதனால்தான் என்பதே என்னுடைய எண்ணமாகும். ஏற்கனவே 'குறள்- கவிதையும் நீதியும்' என்ற கட்டுரையில் இந்த மையக்கருத்தை நான் விவாதித்திருக்கிறேன். ஸ்மிருதிகள் எனப்படும் நீதி நூல்களில் எப்போதுமே ஆசிரியனின் ஆளுமை வெளிபப்டுவதில்லை. ஒரு தொகுப்பாளனாக மட்டுமே அவனுடைய குரல் அவற்றில் வெளிப்படுகிறது. மனுஸ்மிருதி, யாக்ஞவல்கிய ஸ்மிருதி போன்றவற்றை உதாரணமாகச் சொல்லலாம்.

மனு புராணங்களில் சுட்டபப்டும் ஒரு தனித்த ஆளுமை. ஆனால் யாக்ஞ வல்கிய ஸ்மிருதியின் ஆசிரியராகச் சொல்லப்படும் யாக்ஞவால்கியர் பிருஹதாரண்யக உபநிஷதத்தின் ஆசிரியரான யாக்ஞவால்கியராக இருக்க வாய்ப்ப்பில்லை. பிரகதாரண்யக உபநிஷதத்தின் ஆசிரியர் வேதாந்தி. அவருக்கு ஒரு ஸ்மிருதியை உருவாக்கும் மனநிலை இருந்திருக்க வாய்ப்பில்லை என்பதுடன் யாக்ஞவால்கிய ஸ்மிருதியின் நீதிகள் அவர் உபநிஷதத்தில் முன்வைக்கும் தரிசனங்களுடன் முரண்படவும் செய்கின்றன. யாக்ஞவால்கியரின் பெயர் அந்த ஸ்மிருதிக்கு ஒரு கனத்துக்காக அளிக்கப்பட்டிருக்கலாம் என்றே படுகிறது. யம ஸ்மிருதி நாரத ஸ்மிருதி, பராசர ஸ்மிருதி, போன்றவையும் இவ்வாறு கற்பிதமான ஆசிரியன் கற்பிக்கப்பட்ட நூல்களே.

அதாவது ஸ்மிருதிகள் பெரும்பாலும் ஒரு சமூகத்தில் நிகழ்ந்த நீதிசார்ந்த உரையாடலின் விளைவாக ஒரு சமரசப்புள்ளியாக தொகுக்கபப்ட்டவை. அந்தப்பணியில் பலர் ஈடுபட்டிருக்கலாம். ஓர் தர்மசபை, அல்லது ஓர் அரச சபை, அல்லது ஒரு குருமரபு. அவை பலகாலங்களிலாக திருத்தியமைக்கப்பட்டும் செப்பனிடப்பட்டும் அவற்றின் இறுதிவடிவத்தை அடைந்திருக்கலாம். பின்னர் ஓர் ஆசிரியன் அவற்றுக்குத் தேவை என்னும் நிலை ஏற்பட்டபோது ஏற்கனவே அங்கீகாரமும் மதிப்பும் பெற்ற ஒரு ரிஷியின் பெயர் அந்நூலின் ஆசிரியராக அறிவிக்கப்படுகிறது. நம்பூதிரி சமூகத்தில் பதினாறாம் நூற்றாண்டில் உருவான ஸ்மிருதியான சங்கர ஸ்மிருதிக்கு எட்டாம் நூற்றாண்டு அத்வைத ஆசிரியரான சங்கரர்தான் ஆசிரியர் என்று சொல்லப்பட்டது.

ஏன் ஸ்மிருதிகளில் ஆசிரியரின் இருப்பு முக்கியமல்லாதாகிறது என்றால் அவற்றில் ஆசிரியனின் கற்பனைக்கும் ஞானத்துக்கும் பங்களிப்பே இல்லை என்பதனால்தான். அவன் அவற்றில் தொகுப்பாளனும் விளக்கக்காரனும் மட்டுமே. வலுவான ஆசிரியன்

குரல் கொண்ட ஸ்மிருதி என்றால் அது அர்த்த சாஸ்திரம்தான். ஆனால் அதில்கூட நூலுக்குள் ஆசிரியனின் முகம் பெரிதாகத்தென்படுவதில்லை, அவனைப்பற்றிய தொன்மங்களே அவனை நமக்குக் காட்டுகின்றன. மிக அபூர்வமாக சில இடங்களில் நாம் சாணக்யனின் தொலைநோக்கையும் கூர்மையையும் அவன் சொற்கள் வழியாகக் காண்கிறோம். ஸ்மிருதியாசிரியர்களில் மனுவும் சாணக்யனுமே பெரிய ஆளுமைகள்.

ஆனால் திருக்குறளில் ஆரம்பம் முதலே ஆசிரியனின் இருப்பு வெளிப்பட்டபடியே இருக்கிறது. ஆசிரியனின் கற்பனைத்திறன், நுண்ணுணர்வு, அவனுக்கே உரிய தரிசனம் ஆகியவற்றை நாம் குறளில் காணமுடிகிறது. ஆகவேதான் குறள் ஒரு மாபெரும் நீதிநூல் என்பதுடன் மாபெரும் கவிதைநூலாகவும் நம் மனங்களில் பதிந்திருக்கிறது. தன் மகத்தான கவித்துவத்தின்மூலமே குறள் சுருதியாக ஆகிறது. மானுடத்தின் மகத்தான மூலநூல்களுள் ஒன்றாக ஆகிறது.

குறள்பாக்களை நாம் வாசகன் நோக்கில் இரண்டாகப்பிரிக்கலாம். வாழ்க்கையின் ஒரு தருணத்தைச் சார்ந்து சாத்தியமான ஒரு சிறந்த நீதியைச் சொல்லக்கூடிய குறள்கள். மற்றும் அத்தருணத்தில் இருந்து கவித்துவத்தின் எழுச்சியுடன் மேலெழுந்துசென்று தன்னிச்சையான வெளிப்பாடு நிகழும் இடங்கள். இருவகை குறள்பாக்களும் மாறிமாறி நம் பார்வைக்கு வந்தபடியே இருக்கின்றன. முதல்வகைக்குறள்களை நாம் பெரும்பாலும் தனித்த நீதிக்கருத்துக்களாகக் கண்டு விவாதிக்கிறோம். சிறப்பான அழுத்தமில்லாமல் வரக்கூடிய பல குறள்களை எளிய கூற்றுகளாகக் கண்டு ஒதுக்கிவிட்டு மேலே செல்கிறோம்.

குறளை வாசிப்பதற்கான சிறந்த முறை என்பது அதை தனிக்கூற்றுகளாக வாசிக்காமல் ஒரு எடுத்துரைப்பாக அல்லது தொடர் விவாதமாக வாசிப்பதே. ஒவ்வொரு அதிகாரத்தையும் ஒட்டுமொத்தமாக ஒரு கட்டுரை போல தொடர்ச்சியான கருத்துக்களாக எடுத்துக்கொள்ள்ளலாம். ஒரு குறளுக்கும் அதற்கு அடுத்த குறளுக்கும் இடையேயான உறவை கவனித்து பொருள்கொள்ள வேண்டும். அவ்வாறாக ஒட்டுமொத்த குறளையே ஒரு பெரும் விவாதமாக வாசிக்கலாம். அப்போது எளிமையாக நமக்குத்தோன்றும் பலவரிகள் முழுமையில் முக்கியமான பங்காற்றுவதை நாம் காண்போம்

உள்ளம் இலாதவர் எய்தார் உலகத்து
வள்ளியம் என்னும் செருக்கு.

‘ஊக்கம் இல்லாதவர் இந்த உலகத்தில் பெருமிதமாக நிமிர்ந்து நிற்கும் வாய்ப்பைபெறமாட்டார்’ என்ற எளிய நீதிக் கருத்தைச் சொல்லும் குறள் இது. குறளின் மென்மையான நீதிக்கூற்று முறைக்குச் சிறந்த உதாரணம். ஊக்கம் உடைமை என்ற அதிகாரத்தில் வருவது இக்குறள்.

நான் வலியேன் என்ற செருக்கு என்பது பெரும்பாலும் எல்லா நீதிநூல்களிலும் கடிந்து விலக்கப்பட்டிருக்கக் காணலாம். ஆனால் தண்டனைகளைப் பற்றிப் பேசும் நீதிநூல்கள் அதை ஒரு தண்டனைக்குரிய குற்றமாக முன்வைக்கின்றன. சமயச் சார்புடைய நூல்கள் அதை ஒரு பாவமாக கூறுகின்றன. இறைவனால் தண்டிக்கப்படக்கூடிய ஒரு பிழையாக அதைச் சொல்கின்றன. குறைந்தபட்சம் வள்ளியம் என்னும் செருக்கு நம்மை அழித்துவிடும் என்ற கடும் எச்சரிக்கையாவது அதில் இருக்கும்.

ஆனால் ஊக்கம் உடையவர்களுக்கு கிடைக்கும் ஒரு வெகுமதியாகவே வள்ளுவர் அதைச் சொல்கிறார் என்பது வியப்புக்குரியது. ஆனால் இக்குறளை ஊக்கமுடைமை என்ற அதிகாரத்தின் தொடர்ச்சியில் வைத்து நோக்கும்போது இதன் பொருள் மேலும் விரிவதைக் காண்கிறோம். ‘ஊக்கம் உடையவரே உடையவர்கள், பிறர் எது இருந்தாலும் இல்லாதவரே’ என்று தளர்விலாத செயலூக்கத்தைச் சொல்லி மேலே பேச ஆரம்பிக்கிறது இந்த அதிகாரம். ‘ஊக்கம் கொண்ட உள்ளம் உடைமையே உடைமை ,பொருள் உடைமை நில்லாது நீங்கிவிடும்’ என்று மேலும் விளக்குகிறது. இவ்வாழ்க்கையில் வாழவேண்டுமென்ற ஊக்கமும் வெல்லவேண்டுமென்ற துடிப்பும் கொண்டவர்களுக்கே செல்வமும் வெற்றியும் அமைகிறது என்று வலியுறுத்திச் செல்கிறது வள்ளுவரின் கூற்று. செல்வமும் வெற்றியும் ஊக்கமுடையவனை நோக்கி வழிகேட்டுச்செல்லும்.

வெள்ளத்தனைய மலர் நீட்டம் மாந்தர்தம்
உள்ளத்தனையது உயர்வு

என்று ‘ஊக்கம் எந்த அளவுக்கு உள்ளதோ அந்த அளவுக்கே மனிதர்களின் உயர்வும் அமைகிறது’ என்று வலியுறுத்தும் குறள் ‘உள்ளுவதெல்லாம் உயர்வுள்ளல்’ என அறிவுறுத்தியபின் மேலும் முன்னால்சென்று இன்னும் தீவிரமான ஒரு படிமத்தை அளிக்கிறது

சிதைவிடத்து ஒல்கார் உரவோர் புதை அம்பிற்
பட்டுப் பாடூன்றும் களிறு.

‘தன் தசையின் அம்பு புதைந்தபோதும் அஞ்சாமல் முன்னால் பாயும் மதயானையைப்போல நெஞ்சுரம் கொண்டவர் வீழ்ச்சியிலும் கூட அஞ்சாமல் முன்செல்வார்’ என்று சொல்லி அதற்கு அடுத்தபடியாகவே முதலில் சொல்லபப்ட்ட குறளை முன்வைக்கிறார் வள்ளுவர்.

ஊக்கத்தின் எல்லையில்லாத வல்லமையைச் சொல்லிவந்த அதிகாரம் இது. மானுடவாழ்க்கை என்பது மன ஊக்கம் என்னும் நீரில் மிதக்கும் மலர் மட்டுமே என்ற மென்மையான உவமைக்குப் பின்னர் உயிர்கொல்லும் தாக்குதலுக்கு ஆளாகியும்கூட கொம்புகுலுக்கி, துதிக்கை சுழற்றி, பிளிறி அம்பு எய்தவனை நோக்கியே பாய்ந்துசெல்லும் யானையின் மூர்க்கத்தையும் வேகத்தையும் உவமையாக ஆக்குகிறார். அந்த உச்சகட்டச் சித்தரிப்புக்குப் பின்னர்தான் இவ்வரி வருகிறது. ஊக்கம் இல்லாதவர்களுக்கு வலியவன் என்னும் நிமிர்வு கிடையாது.

ஆனால் அடுத்த குறள் அவ்வெண்ணத்தின் அடுத்த தளத்தை விரிவாக்கம் செய்கிறது

பரியது கூர்ங்கோட்டது ஆயினும் யானை
வெரூஉம் புலி தாக்குறின்

‘கனத்தது கூரிய கொம்புள்ளது என்றாலும் புலி தாக்கவந்தால் யானை அஞ்சும்’. நான் வலியவன் என்னும் செருக்கின் எல்லையைச் சுட்டிககட்டுகிறதா? அஞ்சுவதஞ்சாமை பேதமை என்ற நீதியைச் சொல்லவருகிறதா? அல்லது இயற்கை ஒவ்வொருவருக்கும் வைத்துள்ள இயல்பான எல்லைகளைப் பற்றிச் சொல்ல வருகிறதா?

மீண்டும் ஊக்கமுடைமையை தொகுத்துச் சொல்லி குறள் முடிகிறது. ஊக்கம் என்பதே அறிவு. அதில்லாதவர்கள் மரம்போன்றவர்கள். அறிவார்ந்த ஊக்கத்தை அல்லது நுண்ணறிவாக மாறும் தன்மை கொண்ட தளராத ஊக்கத்தை தன் விவாதத்தின் சாரமாகச் சொல்லி வள்ளுவர் நிறுத்துகிறார் என்று சொல்லலாம்.

இந்த ஒட்டுமொத்த விவாதத்தில் உள்ள நுண்ணிய ஆழ்பிரதிகளை நாம் நம் அனுபவங்களுடன் இணைத்து மிக விரிவாக வாசித்தெடுக்கலாம். குறள் மீதான அத்தகைய வாசிப்பு என்பது ஒருவர் தன் வாழ்நாள் முழுக்க செய்ய வேண்டிய ஒன்றாகும். குறள்பாக்களின் நடுவே எப்போதுமே நீண்ட இடைவெளிகள் உள்ளன. ஒரு கருத்தைச் சொல்லியபின் அதைச்சார்ந்த நீண்ட விவாதத்தின் அடுத்த உச்சிக்கு சென்று நின்று அதன்

மையத்தை மட்டும் சொல்லி மீண்டும் முன்னகர்வது குறளின் வழி. ஒவ்விரு குறள்பாடலும் ஒரு கருத்துநிலையின் சிகரநுனி மட்டுமே. நடுவே சிந்தனையின் பெரும்பள்ளத்தாக்குகள் விரிந்திருக்கின்றன.

இந்த அம்சத்தால்தான் குறள் ஒரு நீதி நூலாக மட்டும் இல்லாமல் ஒரு தத்துவ நூலாகவும் ஆகிறது. குறள் கூறும் நீதிமொழிகளை அறிவுறுத்தல்களாகக் கொள்ளாமல் ஒரு பெரும் தொடர்விவாதத்தின் படிகளாகக் காணும் ஒருவர் அதன் பிரம்மாண்டமான தத்துவ விவாதத்தை எளிதில் சென்றடைய இயலும்.

உதாரணமாக

கேட்டார்ப்பிணிக்கும் தகையவாய் கேளாரும்
வேட்ப மொழிவதாம் சொல்

‘கேட்டவரை பிணித்துவைக்கக்கூடியதாய் கேளாதவர்கள் ஏங்கக்கூடியதாய் இருப்பதே சிறந்த உரையாடல்’ என்று சொல்லும் குறள் பேச்சாற்றலின் கவற்சியையும் தீவிரத்தையும் விவரிக்கிறது. தங்குதடையற்ற பேச்சின்மூலம் கேட்பவரை பிற சிந்தனை இல்லாமல் பிணிக்கும் ஆற்றலைப்பற்றியது இந்த வருணனை. ஆனால் அடுத்து வரும் குறள் இந்தக்கருத்தின் மறுபக்கமாக அமைகிறது

திறன் அறிந்து சொல்லுக சொல்லை அறனும்
பொருளும் அதனின் ஊங்கில்லை.

‘ஒவ்வொரு சொல்லையும் அதன் வலிமையையும் உட்பொருளையும் அறிந்து சொல்லுக. அறம் பொருள் இரண்டையும் அடைய அதைவிட சிறந்த வழி ஏதுமில்லை’. இங்கே சொல்லின் மீதான ஆழ்ந்த பிரக்ஞையின் கட்டுப்பாட்டை வள்ளுவர் சொல்கிறார். கேட்டார் பிணிக்கும் சொல்லின்பத்தின் மறுபக்கம் இது. இவ்வாறு குறளின் போக்கில் ஒவ்விரு குறளுக்குப் பின்னரும் எழும் ஏராளமான வினாக்களை விவாதித்து அதன் முடிவில் அமைக்கப்பட்டதாகவே அடுத்த குறள் அமைந்திருக்கிறது.

குறளை வாசிக்கும்போது அந்தத் திறப்புக்காக முயல்வதே சிறந்த வாசிப்பு. குறள்பாக்களுடன் நம் அனுபவத்தைச் சார்ந்து விவாதிக்க ஆரம்பித்தாலே நாம் நுட்பமான தத்துவ விவாதங்களுக்குள் நுழைய ஆரம்பித்துவிடுவோம். ‘கேட்பவரை மனம்

மயங்கச்செய்து அடிமைப்படுத்துவது மட்டும்தானா சொல்?' என்ற வினாவை வள்ளுவரை நோக்கி எழுப்புபவனை நோக்கியே 'திறன் அறிந்து அறமும் இன்பமும் அளிக்கக்கூடிய விதத்தில் அது சொல்லப்படவும் வேண்டும்' என்ற பதிலை அவர் சொல்கிறார்.

ஒவ்வொரு குறள்பாடலில் இருந்தும் நாம் செல்லக்கூடிய தூரம் மிக அதிகம் என்பதற்கும் இக்குறளே உதாரணம். சிறந்த சொல் மூலம் அறமும் பொருளும் அமையும் என்று சொல்லும் வள்ளுவர் இன்பத்தையும் வீடுபேற்றையும் விட்டுவிட்டார் என்பதைக் காணலாம். அறம்பொருள் இரண்டையும் அளிக்கும் சொல்திறன் இன்பத்துக்குரிய வழியல்ல. இன்பம் சொல்லின்மையால் அடையப்படுவதல்லவா? வீடுபேறு சொல்லுக்கு அப்பாற்பட்ட அறத்தாலும் பேரறிவாலும் அடையப்படுவதென வள்ளுவர் கூறக்கூடும். அதற்கு நாம் ஒட்டுமொத்த குறளின் செய்தியை நோக்கி மேலும் செல்லவேண்டியிருக்கும்.

முதல் நோக்கில் ஒரு நீதிநூலாக இருப்பினும் குறள் ஒரு மாபெரும் தத்துவமூலநூல் என்பதில் ஐயமில்லை. அதன் தத்துவதளம் மிக விரிவானது. அதை நாம் ஆசீவக,சமண, பௌத்த மதங்களின் அடிப்படை அறத்தரிசனங்களுடன் இணைத்துப்பார்க்கலாம். ஊழ்வினை, கொல்லாமை,பிறவிச்சுழற்சி, அறச்சக்கரம் போன்ற பல தத்துவப்புள்ளிகளை வள்ளுவர் அம்மதங்களில் இருந்து பெற்றுக்கோண்டிருக்கிறார். ஆனால் குறள் ஒரு மதநீதிநூலாக இல்லை.

குறளின் இறைவணக்கப் பாடல்களில் தண்டிக்கும் தெய்வம் இல்லை என்பது இயல்பானதே. சமண பௌத்த மதங்களின் இறையுருவகம் என்பது பிரபஞ்சத்தில் உள்ள இறைமையின் மானுட உருவகம் மட்டுமே. ஆனால் தான் சொல்லும் நீதிகளுக்கு ஒரு தெய்வீக அடிக்கோடு போடுவதற்குக் கூட இறைவணக்கத்தை வள்ளுவர் பயன்படுத்திக்கொள்ளவில்லை. குறள் தான் சொல்லும் நீதியை தன் விவாதத்தின் மூலமலாவே நிலைநாட்ட விழைகிறது. வாசகனின் தர்க்கத்துடனும் நுண்ணுணர்வுடனும் உரையாடலை நிகழ்த்தி தன்னை நிறுவிக்கொள்கிறது.

குறளின் அடிப்படை அறங்களாக முன்வைக்கப்படுபவை கொல்லாமை, ஈகை, பொறையுடைமை போன்றவையே. அவையும்கூட மிக மென்மையாக மனசாட்சியை நோக்கிப் பேசப்படும் தொனியிலேயே வலியுறுத்தப்படுகின்றன.

சாதலின் இன்னாதது இல்லை இனிது அதுவும்
ஈதல் இயையா கடை

சாதலைவிட கொடியது இல்லை, ஆனால் கொடைக்கு முடியாத நிலைவந்தால் அதுவும் இனிதே' என்ற குறள் உண்மையில் மிகக் கடுமையானது. இரப்பவர்களுக்கும் அறவோருக்கும் கொடுப்பதே இல்லறத்தார் கடமை என்று வகுக்கிறது சமண மரபு. அப்படிக் கொடுக்க முடியாதபோது சாவதே மேல் என்று ஆணையிட வரும் குறள் அந்நிலையில் மரணமும் இனியதாகிவிடும் என்றே கூறியமைகிறது.

ஒரு மாபெரும் தத்துவநூலாக குறளைக் கண்டு பிற தத்துவ நூல்களுடன் ஒப்பிட்டும் வேறுபடுத்தியும் விரிவான விவாதத்தை நாம் இனிமேல்தான் தொடங்கவேண்டியிருக்கிறது. இந்திய சிந்தனை மரபு அளிக்கும் அளவீடுகளின்படிப் பார்த்தால் குறள் ஒரு ஸ்மிருதி என்பதுடன் ஒரு சுருதியும்கூட என்று கூறுவதற்கு குறளின் இந்த நுண்ணிய விரிவான தத்துவ விவாதத்தன்மையே போதுமானதாகும்.

ஆனால் இதனினும் முக்கியமான ஓர் அம்சத்தால் குறள் மேலே செல்கிறது. குறளில் உள்ள மகத்தான கவித்துவத்தை ஏற்கனவே சொன்னோம். அக்கவித்துவம் மூலம் குறள் அது முன்வைக்கும் நீதியின் விவாதக்களத்தின் எல்லைகளை மிகச்சாதாரணமாகத் தாண்டிச்செல்கிறது. கால்பந்தாட்டக்களத்தில் சிறகுகளுடன் ஆட வந்த தேவதை போல அப்போது அது தோற்றம் அளிக்கிறது. கவித்துவம் மிக்க குறள்கள் தத்துவத்தின் தளத்தில் இருந்து கவித்துவத்தின் வானில் எழுந்து மெய்த்தரிசனத்தின் பேரொளியுடன் மின்னுகின்றன.

இருவகையில் குறளின் கவித்துவம் வெளிப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம். ஒன்று நீதியைச் சொல்லும் விதத்தில் உள்ள கவித்துவமான நெகிழ்ச்சியும் எழுச்சியும். ஒரு நீதியைச் சொல்ல வரும்போதே ஆசிரியனின் உள்ளம் குழைகிறது. அவனுடைய சொற்களில் கவித்துவத்தின் உணர்வெழுச்சி கைகூடி அது ஒரு கூற்று என்பதற்கு மேலாக ஒரு வெளிப்பாடு ஆக மாறுகிறது

துறத்தார்க்கு துப்புரவு வேண்டி மறந்தார்கொல்
மற்றையவர் தவம்

'துறந்தவர்களுக்கு ஈந்து அவர்களைப் பேணவேண்டும் என்பதற்காகவே மற்றவர்கள் தங்கள் தவத்தை மறந்தார்கள் போலும்!'. கிளிகள் கைதவறி உதிர்க்கும் நெல்மணிகளை மட்டுமே உண்டு ஒரு முனிவர் தவம்செய்தாரென்றும் அவர் முக்திபெற்று இறையுலகு சென்றபோது அங்கே அவருக்கு கதிர்மணிகள் உதிர்த்த பறவைகளும் இருக்கக் கண்டாரென்றும் ஒரு கதை உண்டு. தவம் செய்யும் முனிவன் தன் வீடுபேறுக்காக அதை ஆற்றுகிறான் என்றால் அவனுக்காக உலகியல் துயரங்களை ஏற்று அறமியற்றுவோர் அவனினும் மேல் அல்லவா என்று இக்குறள் வினவுகிறது.

தர்க்கம்சார்ந்து நோக்கினால் இது தவறானதே. துறந்தொர் தங்கள் உளவல்லமையால் விட்டுச்சென்ற உலக இன்பங்களில் இருந்து விடுச்செல்ல இயலாமையினால்தான் இல்லறத்தார் அங்கிருக்கிறார்கள். அவர்கள் தெரிவு செய்துகொண்ட வழி அல்ல அது, அவர்கள் கிடந்துழலும் வழி. ஆகவே அவர்கள் ஆற்றுவது தவமல்ல. துறந்தோரின் தவத்துக்கு அவர்களின் இல்லறம் ஒருபோதும் இணையும் அல்ல. ஒரு நீதிநூலில் துறந்து தவமியற்றுபவருக்கு இணையானவரே அவருக்கு உதவி செய்வோரும் என்று சொல்லியிருந்தால் அந்த நீதிக்கு என்ன பொருள்? துறவை உச்சத்தில் நிறுத்தும் ஆசீவக,சமண, பௌத்த ஞானமரபுகளின் பின்னணியில் வந்த வள்ளுவர் உண்மையில் சொல்லவரும் கருத்தும் அதுவல்ல.

இங்கே இவ்வரி அக்கணத்தின் கவித்துவ மன எழுச்சிக்காகவே நிலைகொள்கிறது. கவித்துவத்தாலேயே தன் பொருளை அளிக்கிறது இது. இவ்வாறு முக்கியமான நீதிமொழிகளைச் சொல்லும்போது கவிஞனின் நேரடியான அகஎழுச்சி அதில் கைகூடியிருப்பதைக் காட்டும் குறள்கள் ஏராளமாக உண்டு.

இன்னொரு வகையான கவித்துவம் என்பது நுண்பொருள் அளிக்கும் சொற்சேர்க்கையால் கவிஞன் உருவாக்கும் ஆழ்பிரதிமூலம் உருவாவது.

வஞ்ச மனத்தான் படிற்றொழுக்கம் பூதங்கள்
ஐந்தும் அகத்தே நகும்.

'வஞ்சமனத்தவன் தன்னுள்ளே ஒளித்து ஆற்றும் பொய்யொழுக்கத்தைக் கண்டு ஐம்பூதங்களும் உள்ளூரச் சிரித்துக்கொள்ளும்' இக்குறளுக்கு அளிக்கப்பட்டுள்ள மரபான உரைகளில் இருந்து நெடுதூரம்செல்லும் தன்மை கொண்ட வரிகள் இவை. ஒருவன் பிறருக்குத் தெரியாமல் செய்யும் தீயொழுக்கத்துக்கு ஐம்பெரும்பூதங்களும்

சாட்சியாதலால் அவன் பெறப்போகும் தண்டனையை எண்ணி அவை நகைத்துக்கொள்ளும் என்று பரிமேலழகர் உரைசொல்கிறது. பூதங்கள் என்று குறள் சொல்வது பூதங்களை அறியும் ஐம்பொறிகளை என்று மணக்குடவர் உரை வகுக்கிறார்.

இக்குறளுக்குப் பொருள் காண நாம் தத்துவத்துக்குச் செல்வதைவிட வாழ்க்கைக்குச் செல்வதே பொருத்தமானதாகும். ஒருவனின் உண்மையான ஒழுக்கத்தை அவனே அறிவான். உலகின் கண்களில் இருந்து முழுமையாகவே தன் தீயஒழுக்கத்தை ஒருவன் மறைத்துவிடமுடியும். அந்நிலையில் தீய ஒழுக்கத்தின் எந்த சமூக விளைவையும் அறியாமல் அவனால் வாழ்ந்துவிட முடியும். அப்படியானால் அவன் தப்பிவிடமுடியுமா? அவன் ஒழுக்கங்களை அறியக்கூடிய, அதன் இன்பதுன்பங்களைப் பெற்றுக்கொள்ளக்கூடிய ஒன்று அவனுடன் உள்ளது. அவன் உடல். அது அறியும். அது அச்செயல்களின் எல்லா எதிர்விளைவுகளையும் அது அனுபவிக்கும்.

ஆசீவக, சமண மரபுகளின் மானுட உடல் ஐம்பூதங்களின் கலவை மட்டுமே என்று சொல்லப்பட்டிருப்பதை இங்கே நாம் எண்ணிப்பார்க்கவேண்டும். பூதங்கள் ஐந்தும் உடலெனும் வடிவிலிருந்து அடையும் விடுதலையையே மரணமென்று சமண மரபு சொல்கிறது. பூதங்கள் ஐந்தும் அகத்தே நகும் என்ற சொல்லாட்சி மூலம் நாம் ஒவ்வொருவரும் உள்ளூர அறியும் ஓர் உண்மையைச் சென்று தொடுகிறது இக்குறள். இத்தகைய நுண்பிரதியின் கவித்துவம் கொண்ட பல குறள்களை நாம் காணமுடியும்.

நீதியை எளிமையான உவமையின் கவித்துவம் மூலம் சொல்லும் குறள்கள் பல உள்ளன.

சினத்தைப் பொருள் எனக்கொண்டவன் கேடு
நிலத்தறைந்தான் கை பிழையாதற்று

‘சினத்தை தன் வலிமை என்று எண்ணுபவன் நிலத்தில் கையால் அறைந்துகொள்பவன் போன்றவன்’ பாறையின் முட்டிக்கொள்பவன் என்று நம் நாட்டார் வாய்மொழி. எளிமையால் ஒரு பழமொழியின் கவித்துவத்தை அடையும் இக்குறளுக்கு மேலதிக நுண்பொருள் ஒன்றும் உண்டு. நிலம் என்பது பொறுமையின் அடையாளமாகச் சொல்லப்படுவது. அகழ்வாரையும் தாங்குவது, தன்னை அறைபவனையும் கூடத்தான்! சினத்தின் பொறுமையின்மைக்கு எதிராக பொறுமையின் அலகிலா வல்லமையை நிறுத்துகிறது இக்குறள்.

நயம்பட உரைத்தலின் அழகை குறளில் கண்டபடியே செல்லலாம்.

வேண்டுங்கால் வேண்டும் பிறவாமை மற்றது
வேண்டாமை வேண்ட வரும்

'வேண்டும் என்றால் பிறவா வரம் வேண்டும். பிறவாமையோ எதையும் வேண்டாமென்றில் வந்து சேரக்கூடியது'. இத்தகைய எழில்மிக்க கூற்றுகளை கவித்துவத்தின் ஆரம்பப் படிநிலை என்று சொல்லலாம். கவித்துவச்சாயல் இல்லாதவையும் நேரடிப்பொருளின்மூலம் முற்றாக கூறி நிறுத்துபவையுமான குறள்கள் மிகமிகச்சிலவே.

இரண்டாவது வகையான கவிதைக்குறள்கள் நீதிக்கும் அப்பாற்பட்டு கவிஞனின் தனியனுபவத்தில் கிளைத்த தரிசனத்தின் வெளிப்பாடாக மட்டுமே நிலைகொள்ளும் வரிகள். உச்சகட்ட கவித்துவ வெளிப்பாட்டை மட்டுமே கொண்டவை. அவற்றை மானுட ஆழ்மனத்தின் மொழிப்பதிவுகள் எனு மட்டுமே கொள்ள முடியும். அவற்றில் உள்ள அனுபவமோ நீதியோ அல்லது மெய்ஞானமோகூட இரண்டாம்பட்சமானதே. அவை அவற்றுக்கும் அப்பால் காலந்தோறும் புதிய நீதிகளையும் புதிய அனுபவங்களையும் புதிய ஞானங்களையும் அளித்தபடி நின்றுகொண்டிருக்கின்றன.

உச்சகட்ட கவிமொழிவெளிப்பாட்டை அரவிந்தர் *supreme poetc utterance* என்று சொல்கிறார். உச்சகட்ட கவித்துவ வெளிப்பாடு பல சமயம் பொருளின் துணையில்லாமலேயே மொழியை தொடர்புறுத்தச் செய்துவிடுகிறது. பொருளை உதறிவிட்டு கவித்துவம் வெகுதூரம் முன்னால்சென்றுவிடுகிறது. 'வசுதைவ குடும்பகம்' என்ற ரிக்வேதவரியை அரவிந்தர் உதாரணமாகக் காட்டுகிறார். 'யாதும் ஊரே, யாவரும் கேளிர்' என்ற வரியை தமிழில் இருந்து முதன்மை உதாரணமாகச் சொல்லலாம்.

உச்சகட்ட கவிமொழிகள் அனைத்துமே ஆப்தவாக்கியங்கள் அல்லது தியானமந்திரங்களும் கூட. அவற்றை ஒரு வாசகன் தனக்குள் சொல்லிக்கொண்டே இருப்பானாகில் அவன் மனதின் ஆழ்தளங்கள் திறந்துகொண்டே செல்வதைக் காண்பான். சுருதிகள் என்னும் நூல்களில் உள்ள மொழிச்சேர்க்கைகளே அவ்வாறு ஆப்த வாக்கியங்களாக அல்லது தியான மந்திரங்களாக ஆகும் வல்லமை கொண்டவை. திருக்குறள் அத்தகைய ஒரு நூலாக எப்போதும் கருதப்பட்டுவந்திருக்கிறது. அதன் சொற்சேர்க்கைகளை அவ்வாறு உபதேசித்த ஞானாசிரியர்களை நான் அறிவேன்.

குறள் அத்தகைய உச்சகட்ட வெளிப்பாடாக ஆகும் பல வரிகளை நமக்களிக்கிறது. அவை சிலசமயம் பொருள் என்ற வகையில் எளிமையான உடனடித்தளம் மட்டுமே கொண்டவை. நாவில் ஒரு சொற்சேர்க்கையாகக் கிடந்து தியானிக்கும்தோறும் வளர்பவை. உதாரணம்

'துஞ்சுவது போலும் சாக்காடு'

தூங்குவதே மரணம் என இச்சொல்லாட்சியை விளக்கலாம். ஆனால் 'தூங்குவது போன்றது மரணம்' 'தூங்குவதுதான் மரணம் போலும்' 'தூக்கமும் ஒரு மரணம்' என்று இந்த வரியின் அர்த்த தளங்கள் பெருகும்.

பலகுறள்கள் தூய அனுபவத்தின் தளத்திலிருந்து கவித்துவத்துடன் மேலெழுகின்றன.

'அமிழ்தினும் ஆற்ற இனிதே தம்மக்கள்
சிறுகை அளாவிய கூழ்'

என்ற பெரும்புகழ்பெற்ற வரி ஒரு நீதியோ கருத்தோ எண்ணமோ ஏதுமல்ல. ஓர் அனுபவத்தின் உச்சகட்ட அகஎழுச்சி மட்டுமே. எண்ணப்புகுந்தால் பாற்கடலை தேவரும் அசுரரும் அளாவித் திரட்டிய அமுதத்துடன் சின்னஞ்சிறு கை அளாவும் அமுதம் ஒப்புமைப்படுத்தப்பட்டிருப்பதன் நுட்பம் நம் கண்ணுக்கு வரக்கூடும்.

அதேபோல் அமுதம் என்றால் அ+மிருதம் என்று பிரிவுபட்டு இறவாமை என்றே பொருள்படும். சிறுகை தொட்ட கூழ் உண்ணும் தந்தையும் அக்கணத்தில் உணர்வது மூதாதை மரபில் இருந்து தன் வரை வந்து தன்னையும் கடந்துசெல்லும் இறவாமையை அல்லவா? ஆனால் இச்சிந்தனைகள் அச்சொற்கள் மேல் ஒழுகிச்செல்வன மட்டுமே. அத்தகைய சிந்தனைகளின் முடிவிலாப் பெருக்கின் ஊற்றுமுகமாக இருக்கிறது அக்கவிதை வரி.

அனைத்தையும் விட மேலாக நிற்பவை குறளாசிரியனின் அறச்சீற்றமாக நெருப்பு எரியும் வரிகள்.

இரந்தும் உயிர்வாழ்தல் வேண்டின் பரந்து
கெடுக உலகியற்றியான்

என்று சீறும் குரல் நீதிநூலாசிரியனுடைய்தோ தத்துவசிந்தனையாளனுடையதோ அல்ல , அது கவிஞனின் குரல்.

குறள் தமிழ்ச்சமூக உருவாக்கம் நிகழ்ந்த காலத்தின் வெளிப்பாடு. இனக்குழு நெறிகள் பெருநீதியால் தழுவப்பட்டு ஒன்றான ஒரு மாபெரும் விவாதக்களத்தின் உச்சம் அது. குடிமரபுகளும் திரண்டு வந்த அரசதிகாரமும்

குறள் முழுமையான நீதி என்றோ எக்காலத்துக்கும் உரிய நீதி என்றோ உலகப்பொதுமறை என்றோ சொல்லும் மிகைக்கூற்றுகளை நாம் பொருட்படுத்த வேண்டியதில்லை. முழுமையான நூல் என்றோ எக்காலத்துக்கும் உரிய நூல் என்றோ உலகப்பொதுமறையாகிய நூல் என்றோ ஒருநூல் இருக்க முடியாது. எல்லா நீதிநூல்களும் அச்சமூகங்களின் வளர்ச்சியின் ஒரு முக்கியமான காலகட்டத்தில் அக்காலகட்டத்தேவைகளுக்கு ஏற்ப உருவாக்கப்பட்டவையே. ஆகவே எல்லா நீதி நூல்களும் காலாவதியாகும் தன்மை கொண்டவையே.

குறளில் பல நீதிகளை நாம் இன்று மறுபரிசீலனை செய்வோம். ‘தெய்வம் தொழாஅள் கொழுநன் தொழுதெழுவாள்’ என்று இன்று பெண்ணை நாம் வரையறை செய்ய முடியாது. குறள் துறவுக்கு அளிக்கும் அதீதமான முக்கியத்துவத்தை நாம் இப்போது அளிக்க மாட்டோம். அவையெல்லாம் குறளின் தத்துவப்பின்னணியாக இருந்த சமண மரபில் இருந்து வந்த¨வை. அதேபோல குறள் நீத்தாருக்கு – தென்புலத்தாருக்கு- அளிக்கும் முக்கியத்துவம் இன்றைய நோக்கில் ஒரு நம்பிக்கையே ஒழிய ஆசாரமோ நீதியோ அல்ல. அத்தகைய விஷயங்கள் குறள் தமிழ்நிலத்தின் தொல்நெறிகளில் இருந்து பெற்றுக்கொண்டது.

இப்படிச் சொல்லலாம். ஸ்மிருதிகள் காலந்தோறும் மாறக்கூடியவை, மாற்றப்படவேண்டியவை என்றே நம் மரபு சொல்லிவந்துள்ளது. குறளை ஒரு தமிழ்-சமண ஸ்மிருதி என்று கொண்டால் அதில் உள்ள ஸ்மிருதிக்கூறுகள் அனைத்தும் காலத்திற்கேற்ப மாற்றம் கொள்ளக்கூடியவையே. ஆனால் அது ஒரு சுருதியும் கூட. சுருதியாக அதை ஆக்கும் கூறுகள் என்றும் அழியாதவை. ஏனெனில் அவை ஆதி மானுட சாரத்தில் இருந்து எழுபவை. குறளின் கவித்துவநீதியே அந்த மையக்கூறு.

சுருதி என்றால் ‘முன்பு இல்லாதது, புதிதாக கண்டடையப்பட்டது’ என்ற பொருள் இந்திய ஞான மரபில் காணப்படுகிறது. சுருதி என்றால் ‘எப்போதும் உள்ளது, என்றும்

அழியாதது’ என்ற பொருளும் கூடவே கிடைக்கிறது. இந்த இருபொருளுக்கும் ஒரேசமயம் பொருந்துவது உன்னதமான கவிதையே. ஆகவேதான் சுருதிகள் என்று சொல்லப்படும் நூல்கள் அ¨னைத்துமே தூயகவிதைகளாக உள்ளன. குறளும் அதில் ஒன்று.

(5) குறள் மறுப்பும் மீட்பும்

சமூகங்கள் கட்டமைக்கப்படும் காலகட்டங்களிலும் மாற்றம் கொள்ளும் காலங்களிலும் நீதிநூல்கள் உருவாகின்றன. நீதிநூல்கள் சமூகக்கட்டமைப்பின் வரைபடங்கள். சமூகத்தின் எதிர்கால வளர்ச்சி பற்றிய கனவுகளும்கூட. குறள் தமிழ்ச்சமூகம் உதிரி இனக்குழுக்கள் ஒன்றாகத்திரண்ட ஒரு காலகட்டத்தின் ஆக்கம். அப்படி அவற்றை திரட்டிய கருத்தியல் விவாதத்தின் திரள்மையம்.

தமிழ்நிலத்தில் சமணமும் பௌத்தமும் மெல்லமெல்ல கைவிடப்பட்டு மறைந்தன. இந்திய அளவிலும் அவை மெல்ல மறைந்து பெயரளவுக்கே எஞ்சுகின்றன. அவற்றின் அழிவுக்கான காரணங்கள் பலவாறாக விவாதிக்கப்பட்டிருக்கின்றன என்றாலும் ஆர்.எஸ்.சர்மா போன்ற மார்க்ஸிய ஆய்வாளார்களின் பொதுக்கருத்தை இங்கே எடுத்துக்கொள்ளலாம். இந்திய நிலப்பரப்பில் உதிரி இனக்குழுக்களையும் அரசுகளையும் வணிகரீதியாக ஒருங்கிணைக்கவும் அதற்கான அடிப்படை அற அடிப்படைகளை உருவாக்கவும் உதவியாக இருந்த இம்மதங்கள் அதற்கு அடுத்தபடியாக உருவாகி வந்த பேரரசுகளின் காலகட்டத்தின் தேவைகளை எதிர்கொள்ள முடியாமையினாலேயே அழிந்தன.

பௌத்த சமண மதங்களின் வீழ்ச்சியுடன் வணிக சமூகங்களின் அதிகாரம் வீழ்ச்சியடைந்ததும் பின்னிப்பிணைந்துள்ளது. சிலப்பதிகார காலத்தில் நாம் காணும் வணிக சமூகத்தின் மாண்பை பின்னர் வந்த காலகட்டங்களில் எப்போதுமே கண்டதில்லை. இந்திய நிலப்பகுதியில் வணிகம் உருவாகி அதன் விளைவாக மூலதனக்குவிப்பு நிகழ்ந்து அதன் அடுத்தபடியாக பேரரசுகள் பிறந்தபோது அதற்கு பெரிதும் உதவக்கூடிய வைதீக மதம் புத்துயிர்கொண்டது.

புத்துயிர்கொண்ட வைதீகமதம் வேள்விமதம் என்ற அடையாளத்தில் இருந்து தன்னை விடுவித்துக்கொண்டு பெருவழிபாட்டுமதமாக தன்னை மறு ஆக்கம் செய்துகொண்டது. ஆலயங்கள், திருவிழாக்கள் என பெருவாரியான மக்கள் பங்கேற்பைக் கொண்ட மதமாக அது உருப்பெற்ற போது மெல்லமெல்ல பெருவாரியான மக்களால் பின்பற்றப்பட்டு வந்த பௌத்த சமண மதங்கள் பின்னகர்ந்தன.

இங்கே சமண- பௌத்த மதங்களின் இயல்பைப்பற்றி சில விவரங்களைச் சொல்லி முன்செல்லவேண்டியிருக்கிறது. இம்மதங்களில் மத அடிப்படையில் ஒன்று திரட்டப்பட்டு அமைப்புக்குள் கொண்டுவரப்பட்டவர்கள் துறவிகள் மட்டுமே. விஹாரங்களும் பள்ளிகளும் மட்டுமே அவற்றின் அமைப்புகள். அந்த துறவிகளையும் அமைப்புகளையும் பேணும் பின்புலமாக மட்டுமே அவை இல்லறத்தாரைக் கண்டன. ஆகவே .அவர்களுக்கு தங்கள் அறநெறிகளையும் ஆசாரங்களையும் விரதங்களையும் மட்டும் அவை வழங்கின. அவர்களை அவை ஒருங்கிணைத்து மத அமைப்புகளை உருவாக்கவில்லை

ஆகவே சமண பௌத்த மதங்கள் ஓங்கி நின்றிருந்த காலகட்டத்திலும் பெருவாரியான மக்கள் தங்கள் குல ஆசாரங்களின்படி தங்கள் ஏராளமான குலதெய்வங்களையும் சிறுதெய்வங்களையும் வழிபட்டபடி தங்கள் மரபான வாழ்க்கையையே வாழ்ந்தார்கள். அவர்களை சமணர் என்றோ பௌத்தர் என்றோ சொல்ல முடியாது. அவர்கள் சமண பௌத்த மதங்களின் பின்புல ஆதரவாளர்கள் மட்டுமே. இந்த மதங்கள் முன்வைத்த கொல்லாமையும் கள்ளுண்ணாமையும் எப்போதுமே தமிழகத்தில் பரவலாக கடைப்பிடிக்கபட்டிருக்க வாய்ப்பில்லை.

மேலும் இவை விரதங்களை மையப்படுத்தும் மதங்கள். எளிய மக்களிடமிருந்து அவற்றை அன்னியப்படுத்தியவை அவையே. ஆகவே மக்களின் எல்லா வழிபாட்டுமுறைகளையும் சிறுதெய்வங்களையும் உள்ளிழுத்துக்கொண்டு அவர்களின் களியாட்டங்களையும் கலைகளையும் எல்லாம் மேலும் வளர இடமளித்துக்கொண்டு பெருவழிபாட்டு வைதீகமதம் எழுந்தபோது இயல்பாகவே அவர்கள் அங்கே சென்றார்கள்.

வடக்கே குப்தர் காலகட்டத்திலும் தெற்கே பலநூற்றாண்டுக்களுக்குப் பின்னர் பல்லவர் காலத்திலும் இத்தகைய வைதீக சமய எழுச்சி நடந்திருப்பதை நாம் காண்கிறோம். இரண்டுக்கும் உள்ள பொதுத்தன்மைகள் வியப்பூட்டுபவை. சம்ஸ்கிருதத்தின் எழுச்சி, பௌத்த சமய மறுப்பு இலக்கியங்கள் ஆகியவற்றுடன் திருவிழாக்களின் உருவாக்கமும் கட்டிடக்கலையின் மறுமலர்ச்சியும் நிகழ்ந்தது. இக்காலகட்டத்துக்குப் பின்னர் மேலும் பெரிய அரசுகள் தமிழகத்தில் உருவாயின. சோழர்களின் அரசே தமிழ்ப்பேரரசுகளின் உச்சகாலகட்டம்.

இக்காலகட்டத்துக்குரியதாக இருந்தது வைதீகசமயமே. வைதீக சமயம் பெருவழிபாட்டு மரபை ஏற்றபோது சைவ வைண மதங்கள் பெருமதங்களாக உருவாயின. அம்மதங்களைச் சார்ந்து பக்தி இயக்கம் உருவாகியது. சமண பௌத்த மதங்கள் எப்படி அடித்தள உழைக்கும் மக்களை உள்ளே இழுத்து பேரியக்கங்களாக ஆயினவோ அப்படியே பக்தி இலக்கியமும் அடித்தள மக்களின் இயக்கமாக ஆகியது. அதற்கான இலக்கியங்கள் உருவாயின.

இக்காலகட்டத்தில் குறள் என்னவாக இருந்தது என்பதை இன்று ஊகிக்க முடிவதில்லை. இடைக்காலத்தில் குறள் மறைந்து போயிருக்கலாமென கூறுவார்கள். அதற்கு வாய்ப்பில்லை என்றே படுகிறது. சமண பௌத்த காலகட்டத்து நூல்களில் சில மறைந்துபோயிருக்கலாம். ஆனால் குன்றாத முக்கியத்துடன் குறள் இருந்துகொண்டேதான் இருந்தது என்று சொல்லலாம். குறளைப்பற்றிய ஏராளமான புகழ்மொழிகளும் பாமாலைகளும் அதற்கிருந்த முக்கியத்துவத்தையே காட்டுகின்றன.

மேலும் சமண மதமும் சமணர்களும் தமிழகத்தில் திடுமென மறைந்து போகவில்லை. ஆதரவில்லாமல் தேய்ந்துகொண்டே இருந்தாலும் அவர்கள் தொடர்ந்து தமிழகத்தில் இருந்தார்கள். கல்வி மருத்துவ தளங்களில் அவர்களின் பங்களிப்பு பல நூற்றாண்டுக்காலம் நீடித்தது. இன்றும்கூட அவர்கள் இருந்துகொண்டுதான் இருக்கிறார்கள். மேல்சித்தமூர் போன்ற ஊர்களில் இன்றும் அவர்களின் ஆலயங்களும் மடங்களும் சிறந்தநிலையில் செயல்பட்டுக்கொண்டுதான் இருக்கின்றன.

ஆகவே குறளை ‘தன்வயப்படுத்தும்’ முயற்சிகள் ஒன்பதாம் நூற்றாண்டு முதல் ஆரம்பித்தன. சோழர் காலத்த்தில்தான் நாம் இன்று காணும் முக்கியமான உரைகள் குறளுக்கு இயற்றப்பட்டன. குறளைப் பொருள்கொள்வதற்கும் அதை நம் தொல்மரபுடன் இணைத்துப்பார்ப்பதற்கும் இந்த உரைகள் அளிக்கும் பங்களிப்பு மிக முக்கியமானது. ஆனால் அவர்கள் சைவ-வைணவப் பெருமதங்களைச் சார்ந்தவர்கள். அம்மதங்களின் நோக்கில் குறளை அவர்கள் மறு விளக்கம் அளித்துக்கொண்டார்கள். இன்று வரை குறளை நாம் அந்த கோணத்திலேயே வாசித்துக்கோண்டிருக்கிறோம்.

மக்கள் நடுவே பரவிய ஒரு நீதிநூலை எளிதில் நிராகரிக்க முடியாது. மேலும் குறள் தொல்தமிழ்ச்சமூகத்தின் அற உரையாடலில் இருந்து உருவாகி வந்தது, தமிழ்ச்சமூக உருவாக்கத்தில் அது பெரும்பங்காற்றியிருக்கிறது. ஆகவே குறளை மறுப்பதற்குப் பதிலாக அதை இணக்கி எடுப்பதற்கே அக்கால அறிவுமையம் முயன்றிருக்கிறது.

குறள் மீது இந்த உரைக்காலகட்டம் அளிக்கும் வாசிப்பு இருவகைப்பட்டது. ஒன்று உரையில் குறள்பாக்களுக்கு அவர்கள் காலகட்டத்து நீதி சார்ந்து விளக்கம் அளிப்பது.

நன்று ஆற்றலுள்ளும் தவறுண்டு அவரவர்
பண்பறிந்து ஆற்றாக் கடை

நல்லது செய்வதிலும் பிழைநேரிடலாம் செய்யப்படுபவரில் இயல்பறிந்து செய்யாவிட்டால். இக்குறளுக்கு காளிங்கர் உரையில் 'அந்தணர் முதலிய குடிப்பிறந்தோருக்கும் பிறருக்கும் அரசரானவர் நன்மைகளைச் செய்யுமிடத்து குற்றம் உண்டாம்…'' என்று விளக்கம் அளிக்கிறார். பிறிதொரு இடத்தில் கொடை என்று வள்ளுவர் சொல்வதை காளிங்கர் ' அந்தணர் முதலாக இழிகுலத்தோரான புலையர் ஈறாக அனைவருக்கும் வரம்பற வழங்கும் வண்மை என்று அறிக' என்கிறார்.பரிமேலழகர் உள்ளிட்ட உரையாசிரியர் அனைவருமே அறம் என்பதை குலப்பாகுபாடு சார்ந்த நெறி என்ற மனு நீதியின் தளத்துக்கு நகர்த்தியிருப்பதைக் காணலாம்.

பேரா.ராஜ்கௌதமன் தன் நூலின் இறுதி அத்தியாயத்தில் முந்தைய தமிழ் நூல்கள் சொல்லும் அறநெறிகளில் இருந்து குறள் மாறுபடும் இடங்களை விரிவாகச் சொல்லிச் செல்கிறார். 'வள்ளுவர் காலக்ட்டத்தில் அறம் என்பது நல்வினை என்பதைச் சுட்டும் கலைச்சொல் ஆகியது' என்னும் ராஜ்கௌதமன் ' வள்ளுவர் காலத்தில் அன்பு என்பதை அறச்சட்டகத்துக்குள் பொருத்திப்பார்க்கபப்ட்டது' என்கிறார்.

வள்ளுவர் காலத்து மாபெரும் அற விவாதத்தின் போது அறம், அன்பு, கற்பு போன்ற பெரும்பாலான பண்பாட்டுச் சொற்கள் நுண்ணிதாக மாற்றம் பெற்றன என்று சொல்லலாம். முன்பு அறம் என்ற சொல் 'ஒழுகுநெறி' என்ற பொருளிலேயே பயன்படுத்தப்பட்டது. இல்லறம் துறவறம் என்று. வள்ளுவர் அதை 'ஒழுகியாகவேண்டிய நெறி' என்று ஆக்கிவிடுகிறார். இதற்குச் சமானமாக நாம் தர்மம் என்ற சொல் வடமொழியில் பெற்ற மாற்றத்தைச் சுட்டலாம். நெறி என்று மட்டுமே தர்மம் பொருள் பட்டது. பௌத்த சமண மரபுகள் அச்சொல்லை பெருநெறி, முழுமைநெறி, ஆதி நெறி என்னும் பொருளில் மாற்றியமைத்தன. அறம் என்னும் சொல்லை சமண பௌத்த மரபுகளின் தர்மம் என்னும் சொல்லும் நிகரானதாக ஆக்கினார் வள்ளுவர்.

அன்பு காமத்தில் இருந்து விடுபட்டு 'பிறர்க்கு என்பும் உடையவர்' களின் பெருநெறியாக ஆகியது. கற்பு என்னும் சொல் மூதாதையர் சொன்ன வாழ்க்கைவழி என்னும் பொருளிலேயே சங்க காலத்தில் இருக்கிறது. களவும் ஓர் ஒழுக்கமாக இருந்த நாட்களில் அதற்கு எதிரானதாக கற்பு பார்க்கப்பட்டது. சமண மரபில் கற்பு என்பது 'கற்று அறிந்த நெறி' என்றே பொருள். 'அமண் சமணர் கற்பழிக்க திருவுள்ளமே' என்று சம்பந்தர் அதையே குறிப்பிடுகிறார். பெண்களுக்கு கற்பு என்பது ஒழுக்க நூல்கள் சொல்லும் நெறிப்படி வாழ்தல் என்று பொருள் பட்டது.

அடிமைமுறையும் பிறப்படிப்படையிலான சாதிப்பிரிவினையும் பண்டைத்தமிழ் பண்பாட்டில் ஆழமாக வேரூன்றியிருந்தன என்பதற்கு சங்கப்பாடல்களே ஆதாரம். பிறப்பாலேயே அடிமையாக்கப்பட்டு கடும் உழைப்புக்குத் தள்ளப்பட்ட அடித்தள மக்கள் தொழும்பர் என்று சொல்லப்பட்டார்கள். சிறுகுடி மக்கள் என்று குலமில்லாதவர்கள் குறிக்கப்பட்டார்கள். விலையடிமைகள் உரிமைமாக்கள் என்று சொல்லப்பட்டார்கள். அது இயல்பானதே. ஒரு பழங்குடிச்சமூகம் அடிமைமுறைமூலம் ஈட்டிச் சேர்க்கப்படும் உபரி மூலமே பண்பாட்டின் அடுத்தபடிக்கு நகர்கிறது.

சங்கப்பாடல்கள் காட்டும் சமூகம் பாலியல் களியாட்டத்தை ஆதரித்தது. புதுப்புனலாட்டு, கடல்நீராட்டு, இந்திரவிழா போன்ற விழாக்கள் என்று பலவகையான கொண்டாட்டங்களை நாம் காண்கிறோம். உயர்குலப்பெண்டிருக்கு மட்டுமே அது ஓரளவுக்கு பாலியல் கட்டுப்பாடுகளை வகுத்தது. ஆண்கள் பரத்தமையில் திளைத்தார்கள்.

வள்ளுவரின் குறள் தமிழ்மரபின் இத்தகைய பெரும்பாலான ஆசாரங்களை விலக்குகிறது. ஆண்களுக்கும் பாலியல் ஒழுக்கத்தை வலியுறுத்துகிறது. வரைவின் மகளிரைச் சேர்வதையும் பிறன்மனை நோக்குவதையும் அது விலக்கி அதுவே பேராண்மை என்று சொல்கிறது. பிறப்பொக்கும் எல்லா உயிர்க்கும் என்று சொல்லி அடிமைமுறையின் அடிப்படைகளை நிராகரிக்கிறது.

குறள் உருவான காலகட்டத்துக்கு அடுத்த காலகட்டமாகிய பேரரசுகளின் காலகட்டத்தில் தமிழகத்தில் ஆண்டான் -அடிமை சாதியமைப்பு ஒரு பெரும் சுரண்டல்முறையாக நிலைநாட்டப்பட்டது. பிறப்பொக்கும் எல்லா உயிர்க்கும் என்னும் குறளுக்கு உரையாசிரியர்கள் அளிக்கும் பொருள் வேறுபாடுகள் கவனிக்கத்தக்கவை. எல்லா உயிருக்கும் பிறப்பு சமானமானதே என்றாலும் செய்யும் தொழில்கள்

வரையறுக்கப்பட்டிருப்பதனால் அவை சிறப்பு அடிப்படையில் சமானமல்ல என்று இக்குறள் சொல்வதாகப் பரிமேலழகர் சொல்கிறார்.

முந்தையவினைப் பயனால் உடல் எடுத்து அதன்படிச் செயல்பட்டு அதன் விளைவுகளை அனுபவித்தல் எல்லாவருணத்தாருக்கும் சமம். ஆகவேதான் வள்ளுவர் பிறப்பொக்கும் என்கிறார் என்று விளக்கும் பரிமேலழகர் செய்தொழில் பாகுபாடுகள் வருணம்தோறும் யாக்கை தோறும் வேறுபடுவதனால் சிறப்பு ஒவ்வாது என்கிறார் என்று சொல்லி 'பிறப்புக்கும் ஏனை சிறப்புக்கும் தத்தம் கருமமே கட்டளைக்கல்' என்ற குறளை ஆதாரமும் காட்டுகிறார்.

பரிதியார் 'நற்குலத்தாராவர் என்பதால் இழிதொழிலால் இழிகுலமாவர் என்பதாம்' என்று விளக்குகிறார். தொல்காப்பியத்துக்கு எழுதிய உரையில் இளம்பூரணர் இந்தக்குறளை மேற்கோள் காட்டி 'பிறரும் குலத்தின்கண் சிறப்பு ஒன்று உண்டு என்று கூறினாராகலின்...'என்று சொல்கிறார்.

ஆக, பிறப்பொக்கும் எல்லா உயிருக்கும் என்ற வள்ளுவரின் கருத்து 'தொழில் சார்ந்த இழிவும் சிறப்பும் இருப்பதனால் மனிதர் நடுவே பிறப்பு ஒவ்வாது' என்று சொல்வதாக உரையாசிரியர்களால் விளக்கப்பட்டுவிட்டது. இங்கே இக்குறள்களின் சொற்கள் பொருள்கொள்ளப்பட்டிருக்கும் விதமும் கவனிக்கத்தக்கது. வள்ளுவர் பிறப்பொக்கும் எல்லா உயிர்க்கும் என்றுதான் சொல்கிறார், மானுடர்க்கு என்று சொல்லவில்லை. உயிர்கள் அனைத்தையுமே சமானமாக காணும் 'சர்வாத்மவாதம்' சமண மதத்தின் அடிப்படையாகும். எல்லா உயிர்களும் பிறப்பால் ஒன்றே, அவை உலகில் ஆற்றும் செயல்களினால் சிறப்பும் சிறப்பின்மையும் சேர்கிறதென்பதே அக்குறளின் சரியான பொருளாக எடுக்க முடியும்.

அதேபோல பெருமைக்கும் ஏனை சிறுமைக்கும் தத்தம் கருமமே கட்டளைக்கல் என்ற குறளில் கருமம் என்ற சொல்லை முன்னைவினை என்ற பொருளில்தான் எல்லா உரையாசிரியர்களும் கொள்கிறார்கள். கருமம் என்பதை செயல் என்று எடுத்துக்கொள்வதே மேலும் பொருத்தமானதாக இருக்கமுடியும்

அதேபோல பல குறள்களில் மனிதர்களுக்குப் பொதுவான நீதி மன்னர்களுக்குரிய அரசநீதியாக உரையாசிரியர்களால் விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. மன்னர்களுக்குரிய அரசநீதி குறளில் விரிவாகவே பேசப்பட்டிருக்கிறது என்பது உண்மையே என்றாலும்

‘உள்ளுவதெல்லாம் உயர்வுள்ளல்’ [எண்ணுவதெல்லம் உயர்வே எண்ணுக] என்ற குறளை ‘அரசராயினர் கருதுவது எல்லாம் தம் உயர்ச்சியையே கருதுக’ என்று பரிமேலழகர் கொள்ளும் பொருள் எவ்வகையில் பொருத்தம் என்று தெரியவில்லை. உயர்வு என்பது தம் உயர்வாக எங்கே மாறுக்¢றது? உயர்வையே எண்ணுக என்ற குறளில் உள்ள இலட்சிய அம்சம் இங்கே இல்லாமலாக்கப்படுகிறது.

மலர்மிசை ஏகினான் என்ற வள்ளுவரின் சொல்லாட்சியை தேவர்கள் போட்டு பூசித்த மலர்கள் மேல் நடந்த சிவன் என்றும் அறவாழி [அறச்சக்கரம்] என்ற வள்ளுவரின் சொல்லாட்சியை அற ஆழி [அறக்கடல்] என்றும் பொருள்கொள்ளும் பரிமேலழகரின் நோக்கு வைதீக மதத்தைச் சேர்ந்ததாகவே உள்ளது.

பக்தி இலக்கிய காலகட்டத்திலும் பின்னர் புராணகாலகட்டத்திலும் மணிமேகலை சிலப்பதிகாரம் சிந்தாமணி முதலிய நூல்கள் மறுக்கப்பட்டு பின்னகர்ந்தன., ஆனால் குறள் அதன் இடத்தை இழக்காமலேயே இருந்தது. உ.வே.சாமிநாதய்யரின் என்சரித்திரத்தில் ஸ்ரீலஸ்ரீ சாமிநாத தேசிகர் இலக்கணக்கொத்து என்ற நூலில் எழுதியவரிகள் எடுத்துக்கொடுக்கப்பட்டிருக்கின்றன.அதை ராஜ்கௌதமன் சுட்டுகிறார். ” அழகிய திருச்சிற்றம்பலமுடையார் அவர் [மாணிக்கவாசகர்] வாக்குக்கு அலந்து இரந்து அருமைத்திருக்கையால் எழுதினார். அப்பெருமையை நோக்காது சிந்தாமணி சிலப்பதிகாரம் மணிமேகலை சங்கப்பாட்டு கொங்குவேள் மாக்கதை முதலிய செய்யுட்களோடு அச்செய்யுட்களையும் ஒன்றாக்குவர். பத்துப்பாட்டு எடுத்தொகை பதினெண்கீழ்க்கணக்கு இராமன் கதை நளன் கதை அரிச்சந்திரன் கதை முதலிய இலக்கியங்கலையும் ஒரு பொருட்டாக எண்ணி வாணாள் வீணாய் கழிப்பர்”

ஆனால் சாமிநாத தேசிகர் குறளை ஏற்றுக்கொள்கிறார். இந்த நோக்குதான் பின்னர் விரிந்து கா.சு.பிள்ளை முதலியோரை திருக்குறள் ஒரு சைவநூலே என்று வாதிட்டு நூல்களை எழுதச்செய்தது. திருக்குறள் ஒரு சைவநூல் என்ற தரப்பு இப்போது வலுவாக மறுக்கப்பட்டுவிட்டாலும் இன்றும் இருந்துகொண்டிருக்கிறது

இருபதாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் மதசார்பில்லாத இலக்கியங்களை நோக்கிய கவனம் விழுந்தபோது குறள் மீண்டும் கண்டெடுக்கப்பட்டது. குறளில் குறிப்பிட்ட ஒரு தெய்வத்தைப்பற்றிய குறிப்பு இல்லை என்றே கொள்ளப்பட்டது. நவீனகாலகட்டத்தின் ஜனநாயகப்பண்புகளுடன் ஒத்துப்போகின்றவையாக பெரும்பாலான குறள்நீதிகள் இருந்தமை அடையாளம் காணப்பட்டது. தமிழின் தொன்மையையும் மாண்பையும்

தேடிச்சென்ற ஐரோப்பிய ஆய்வாளர்களும் தமிழியக்க முன்னோடிகளும் குறளைக் கண்டடைந்தார்கள். பின்னர் தமிழ்த்தொன்மையை ஓர் அரசியல் கருத்துருவாக வளர்த்தெடுத்த திராவிட இயக்கத்தால் குறள் தமிழரின் பண்பாட்டுச்சின்னமாக முன்னிறுத்தப்பட்டது. திராவிட இயக்கத்தின் ஆகப்பெரிய கருத்தியல் சாதனை என நான் எண்ணுவது அவர்கள் குறளை வெகுஜனமயமாக்கியதையே.

குறள் மீண்டும் கண்டடையப்பட்டு நவீன யுகத்தில் மறுவாசிப்புகளுக்கு உள்ளாகியது தனியான ஆய்வுக்குரிய விஷயம். குறள் இன்று என்னென்னவாக பொருள்படுகிறது என்பது குறளுக்கு அளிக்கப்பட்டுள்ள ஏராளமான உரைகளையும் ஆய்வுகளையும் விரிவாக ஒப்பாய்வுசெய்து கண்டடையவேண்டிய ஒன்று . அது இன்றைய தமிழ்ச்சமூகம் நவீனகாலகட்டத்தில் கருத்தியல் ரீதியாக தன்னைத்திரட்டிக்கொண்டதன் வரலாறாகவும் அமையும்.

ஆனால் இப்போதும் விடுபடும் ஒரு வாசிப்பு உள்ளது, ஒரு மகத்தான கவிதைநூலாக குறளை வாசிப்பதுதான் அது. விளக்கங்கள் ஆய்வுகள் வழிபாட்டுரைகள் நடுவே அந்த வாசிப்பு ஒவ்வொருகணமும் நழுவிச்சென்றுகொண்டே இருக்கிறது.

உதவிய நூல்கள்

தமிழ்

1. பண்டைய இந்தியா . டி. டி. கோஸாம்பி. மொழியாக்கம் : எஸ். என். ஆர் சத்யா நியூ செஞ்சுரி புக்ஸ் சென்னை

2 தமிழகத்தில் ஆசீவகர்கள். டாக்டர் ர விஜயலட்சுமி . உலகத்தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம் சென்னை

3 பாட்டும்தொகையும் தொல்காப்பியமும் தமிழ்ச்சமூக உருவாக்கமும் . பேரா ராஜ்கௌதமன். தமிழினி பதிப்பகம்

4. திருக்குறள் ஆராய்ச்சிப்பதிப்பு : கி. வா. ஜகன்னாதன், ராமகிருஷ்ணமிஷன் வித்யாலயம் வெளியீடு

5. ரிக்வேதம் மொழியாக்கம் ம. ரா. ஜம்புநாதன் அலைகள் வெளியீட்டகம் சென்னை

6. வைணவத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும் சுவீரா ஜெயஸ்வால் நியூ செஞ்சுரி புக்ஸ் சென்னை

7. இந்திய நிலமானிய முறை நியூ செஞ்சுரி புக்ஸ் சென்னை.

மலையாளம்

1. யாக்ஞுவால்கிய ஸ்மிருதி . மொழியாக்கம் பேரா சி. வி. வாசுதேவ பட்டதிரி கேரளக் கலாச்சார துறை வெளியீடு.

2 ஹிந்து தர்ம சர்வஸ்வம். ராவ்பகதூர் செறியான் கரண்ட் புக்ஸ் திரிச்சூர்

3. புராணிக் என்ஸைக்ளோபிடியா வெட்டம் மாணி கரண்ட் புக்ஸ் திரிச்சூர்

ஆங்கிலம்

1. History of Dharma sastras, P.V.Kane . Asiatic Society of Bombay

2. Essays on Gita, Aurobindo Gosh Arabindo Asharam Pondicheri

3 An Introduction to the history of India, D.D.Kosambi Popular Book depot Bombay

4 India's Ancient Past, R.S.Sharma Oxford University Press,

2. <u>உதவிய இணையதளங்கள்</u>

1. http://www.hindubooks.org

2 http://www.sacred-texts.com/jai/index.htm

******